BM175
.T3L9

Library of Princeton
APR 14 1899
Theological Seminary

Division BM175
Section T3L9
No.

DIE THERAPEUTEN

UND IHRE STELLUNG

IN DER GESCHICHTE DER ASKESE.

Eine kritische Untersuchung der Schrift

DE VITA CONTEMPLATIVA

von

P. E. LUCIUS

LIC. THEOL.

STRASSBURG
C. F. Schmidt's Universitätsbuchhandlung
Friedrich Bull.
1879.

EINLEITUNG.

Unter dem Namen des alexandrinischen Philosophen Philo ist uns eine kleine Schrift überliefert worden, «Vom beschaulichen Leben» überschrieben (Περὶ βίου θεωρητικοῦ, De Vita Contemplativa), die, wenn gleich weder durch litterarische Gediegenheit noch durch philosophische Tiefe ausgezeichnet, dennoch zu verschiedenen Zeiten ein nicht unbedeutendes Aufsehn erregt hat: im christlichen Alterthum wurde sie einer ganz besonderen Aufmerksamkeit gewürdigt; im Mittelalter blieb ihr Inhalt, wenigstens in gewissen Kreisen, bekannt; vom sechzehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert wurde sie zum Gegenstand eines langathmigen Streites, und bis auf die Gegenwart ist sie die bei weitem bekannteste und populärste unter allen philonischen Schriften geblieben.

Diese in ihrer Art merkwürdigen Geschicke verdankt De Vita Contemplativa einzig und allein dem Umstande, dass sie die Beschreibung einer, uns nur durch sie bekannten, aber interessanten und für die Geschichte wichtigen philosophisch-religiösen Secte von einsiedlerischen Asketen beiderlei Geschlechts, der sogenannten Therapeuten und Therapeutriden enthält, und, dass diese Beschreibung, durch die Lücken, die sie bietet, durch das Schwebende und Unbestimmte, worin sie einige der wichtigsten Fragen lässt, gleich von Anfang an den Erklärungsversuchen einen

so weiten Spielraum eröffnete, dass im Laufe der Zeiten die verschiedenartigsten Auffassungen aufkommen, und sich bis auf den heutigen Tag, jede mit einer gewissen Berechtigung, behaupten konnten : De Vita Contemplativa bietet ein Bild, das erklärt und ergänzt werden muss, um begriffen werden zu können. An Erklärungsversuchen hat es ihr nicht gefehlt.

Der erste, der sich dieser Aufgabe unterzog, und dessen Deutung von De Vita Contemplativa lange Jahrhunderte hindurch massgebend blieb, war der Kirchengeschichtschreiber Eusebius von Cäsarea. Derselbe erklärte mit der äussersten Gewissheit, die Therapeuten seien christliche Asketen gewesen, die Philo wegen ihrer Tugenden zu beschreiben und zu verherrlichen sich veranlasst gefunden habe, nachdem er selbst, durch den Apostel Petrus, mit dem Christenthum genauer bekannt geworden war. Die Schwierigkeiten, welche diese Annahme mit sich bringt, wurden dabei von Eusebius zum Theil unterschätzt, zum Theil völlig übersehen.

Trotzdem, wie Eusebius so urtheilten die späteren Kirchenschriftsteller, nur dass sie allmälig des Eusebius Deutung von De Vita Contemplativa im Sinne ihrer Zeit umbildeten, und in den Therapeuten nicht mehr christliche Asketen, sondern christliche Mönche erblicken wollten, die ihnen mit der Zeit immer mehr für die nachahmungswürdigen Ahnherren alles Mönchthums galten.

Diese Auffassung von De Vita Contemplativa blieb die kirchliche, die allein bestehende bis zum Reformationszeitalter. Wie so manche andere althergebrachte Ueberlieferung, wurde aber auch sie damals einer schonungslosen Kritik unterzogen, die um so energischer betrieben wurde, als die katholischen Schriftsteller sich immer wieder auf De Vita Contemplativa beriefen, um das Mönchthum, als bereits im apostolischen Zeitalter vorhanden zu erweisen. Daher kommt es, dass in den unzähligen theologischen Treffen, die wegen des Mönchthums geliefert wurden, die Therapeuten stets in die vorderste Reihe zu stehen kamen. Der ihretwegen geführte Streit, dessen Acten mehrere Folio-

bände anfüllen würden, dauerte über zwei Jahrhunderte, und kann selbst heute kaum als völlig geschlichtet gelten, da die patristische Auffassung von De Vita Contemplativa immer noch einige entschiedene Vertheidiger unter den katholischen Gelehrten findet.

Die durch die protestantische Kritik zertrümmerte Einheit des Urtheils, welche bis zum sechzehnten Jahrhundert über den Inhalt von De Vita Contemplativa bestanden hatte, ist seitdem nie, auch nur annähernd, wieder hergestellt worden. Eines nur galt den meisten Vertretern der Wissenschaft für erwiesen: dass nämlich nicht christliche Asketen oder gar Mönche, sondern jüdische Philosophen in De Vita Contemplativa geschildert werden. Aber niemals noch konnte man sich darüber einigen, wo denn eigentlich diese sonderbaren Philosophen und Philosophinnen in der Geschichte unterzubringen wären. Sie sind nämlich, so wenigstens wie sie uns geschildert werden, eine in ihrer Zeit vereinzelt dastehende Erscheinung. Es gilt desshalb vom geschichtlichen Standpunkt aus die Forderung: entweder ihren eigenen Entstehungsgrund nachzuweisen, oder sie in irgend einer Weise als zu grösseren, uns besser bekannten Complexen gehörend darzuthun; und so schwanken denn bis auf den heutigen Tag, mit fast gleichkommender Stimmenzahl, die Ansichten zwischen der Annahme: — dass die Therapeuten ein Produkt der alexandrinisch-philosophischen Bewegung ihrer Zeit gewesen; — dass sie unter neupythagoreïschem Einfluss entstanden; — und endlich, dass sie als Nebengänger der palästinensischen Essener, durch diese letzteren in's Leben gerufen worden seien.

Veranlasst durch diese Unsicherheit und dieses Schwanken der Urtheile, ist endlich in dem letzten Decennium eine, allerdings von ganz wenigen nur vertretene Theorie aufgetaucht, welche den Streit dadurch zu schlichten suchte, dass sie die philonische Abfassung von De Vita Contemplativa preisgab, um sodann entweder wiederum die von den Kirchenvätern aufgestellte Ansicht, mit einigen kleinen Aenderungen, zu erneuern, oder um, De Vita Con-

templativa als einen philosophischen Tendenzroman auffassend, den in ihr geschilderten Asketen jede historische Realität abzusprechen, — so dass das einzige Ergebniss dieser langen und nicht selten langweiligen Controverse wäre : Viel Lärm um Nichts.

Die Verschiedenartigkeit der Versuche, die gemacht wurden, um das in De Vita Contemplativa gestellte Problem zu lösen, das constante Interesse, welches lange Jahrhunderte hindurch nachweisbar an dieser Schrift haftete, wären an sich genügende Gründe, um die Aufmerksamkeit stets wieder auf diese controverse Frage hinzulenken, um sie, wo möglich, ihrer endgültigen Lösung einen Schritt näher zu bringen.

Doch es wäre, von einem rein wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, vielleicht wenig daran gelegen zu wissen, wie oder ob die Therapeuten existirt haben, wenn dieselben, in einem uns besser bekannten oder in einem minder wichtigen Zeitalter lebend, weiter nichts als ein Curiosum für die an Extravaganzen so reiche Religionsgeschichte abgeben könnten, wenn nicht vielmehr aus ihrem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein, eine Reihe von Schlüssen gezogen werden dürften und müssten.

1) So vor allem auf die geistigen und sittlichen Zustände der Zeit, in welche De Vita Contemplativa sie versetzt, einer Periode, deren genaue Kenntniss für die Geschichte des Christenthums von einer kaum zu berechnenden Wichtigkeit ist, deren Kundgebungen also, auch die anscheinend geringfügigsten, genau erwogen werden wollen, um ihren Beitrag zum Gesammtbild abzugeben, welches man sich von jener Periode construiren muss. Denn eine philosophische oder religiöse Secte, deren Mitglieder, wie die in De Vita Contemplativa geschilderten Therapeuten, streng von der Welt sich absondern, um sich ausschliesslich dem beschaulichen Leben und der Askese zu widmen, ist immer nur der concrete Ausdruck einer weit verbreiteten Stimmung : es kommt in ihr eine Idee zur Erscheinung, die weit grössere Gesellschaftsschichten belebt. In diesem Sinn kann gewiss behauptet werden, dass das Bild, welches

man von dem jüdischen Alexandrinismus entwirft, stets stark beeinflusst sein wird von der jedesmaligen Auffassung des Inhaltes von De Vita Contemplativa*.

2) Aber nicht blos die Vorstellung von dem jüdischen Alexandrinismus, sondern auch die von dem palästinensischen Judenthum wird durch die jedesmalige Auffassung von De Vita Contemplativa beeinflusst — indirect wohl, aber nichts desto weniger in nachhaltiger Weise. Denn da die Therapeuten für den jüdischen Alexandrinismus genau das sind, was die Essener für das palästinensische Judenthum, so fragt es sich natürlich wie oder ob ein Zusammenhang zwischen beiden Secten stattgefunden, ob die Angaben von De Vita Contemplativa zur Ergänzung der dürftigen Nachrichten, die wir über den Essenismus besitzen, herbeigezogen und beide zusammen gestellt werden dürfen. Das Bild, welches man vom Essenismus entwirft, wird ganz anders aussehen, je nachdem man dies bejaht oder verneint. Aber nicht blos das Bild des Essenismus, da, sobald man einen Zusammenhang zwischen beiden

* Man vgl. die Darstellung der Geschichte der alexandrinischen Philosophie bei Gfrörer, Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1835, und bei Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, Halle 1834, bei welchen die Therapeuten eine grosse Rolle spielen, mit der bei Kuenen, De Godsdienst van Israël, Haarlem 1870, B. II, S. 382 ff., welcher die Therapeuten aus der Geschichte streicht. Am weitesten geht wohl Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1857, S. 216, in seinem Urtheil über die Bedeutung der Therapeuten in der Geschichte der alexandrinischen Philosophie. « Philo ist nichts weniger als ein origineller Geist, sondern stellt nur die Geistesrichtung der ägyptischen Therapeuten, welche seit manchen Generationen in allmählicher Verschmelzung jüdischen Glaubens und hellenischen Wissens sich gebildet hatte, in ihrer grössten Reife dar. » — Die Therapeuten werden als Begründer und Förderer der alexandrinischen allegorischen Schriftauslegung angesehen : z. B. von Herzfeld, Geschichte des Volkes Israël, Leipzig 1863, B. III, S. 496, von Delaunay, Écrits historiques de Philon, Paris 1870, p. 55; von Z. Fränkel, Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung, in Programm des Jüdisch-theologischen Seminars von Breslau 1854, S. 32; — als Verfasser sibyllinischer Orakel von Delaunay, Moines et Sibylles, Paris 1874, p. 385.

Secten annimmt, die palästinensischen Essenergemeinden als ebenso viele «Canäle» aufgefasst werden müssen, durch welche die alexandrinische resp. hellenische Denkweise nach Palästina gedrungen ist*.

3) Je nachdem man De Vita Contemplativa auffasst, kann dieselbe auch zur Aufhellung eines der wichtigsten Punkte aus der Geschichte des Neupythagoreïsmus herbeigezogen werden. Sind, wie dies vielfach behauptet wird, die Therapeuten Neupythagoreer, unter neupythagoreïschem Einfluss entstanden, so haben wir in De Vita Contemplativa «eine der ersten» und jedenfalls der deutlichsten Spuren vom Vorhandensein des Neupythagoreïsmus am Ende des zweiten oder am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, und zwar eines bereits sehr ausgebildeten Neupythagoreïsmus. De Vita Contemplativa könnte in diesem Falle dazu diesen, das Aufkommen des Neupythagoreïsmus «zeitlich» (s. Zeller, III, 2, S. 62; 68) und «örtlich» (ib 84) zu bestimmen, wodurch eine streitige und dunkle Frage nicht unbedeutend würde aufgehellt werden. Nicht minder dürften die Therapeuten zur Illustration der neupythagoreïschen Philosophie selbst herange-

* S. Gfrörer II, 356 cf. 280 : « Die Essäer sind die Leiter, durch welche die alexandrinische Theosophie zuerst auf palästinischen Boden verpflanzt wurde. » Holtzmann, Judenthum und Christenthum, Leipzig 1867, S. 79 : « Am augenscheinlichsten lässt sich der Uebergang des Alexandrinismus nach Palästina nachweisen an der Secte der Essäer. » Zeller, Vorträge und Abhandlungen, Leipzig 1875, I, 78 f. cf. 515 f. und Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1868, III, 2, S. 298 : Diese Secte « war allem nach einer der wichtigsten von den Canälen, durch welche die griechische Bildung, und somit auch die ethischen und religiösen Anschauungen der griechischen Philosophie in's Judenthum einströmten.» Baur, Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie, Leipzig 1876, S. 216 : « An den Therapeuten und Essenern lässt sich nachweisen, wie jene theosophisch-mystisch-ascetische Richtung, die wir als die reinste Vergeistigung des Heidenthums vom griechischen Standpunkt mit dem allgemeinen Namen des Pythagoreïsmus bezeichnen können, auch in das Judenthum hinübergriff, und von diesem aus selbst mit dem Christenthum in eine gewisse äussere historische Berührung kam.» Vgl. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1846, I, 190, Lutterbeck, Die N. T. Lehrbegriffe, Mainz 1852, I, 131.

zogen werden, da sie viele neupythagoreïsche Ideale im Leben verwirklicht, die anderswo nur Schulideale geblieben sind. Es käme ihnen desshalb eine nicht geringe Bedeutung in der Geschichte des Neupythagoreïsmus zu*.

4) An allgemeiner Bedeutung den oben erwähnten Punkten etwas nachstehend, wenn gleich auf einem beschränkteren Gebiet nicht ohne Wichtigkeit, ist ferner der Beitrag, den De Vita Contemplativa zur Beurtheilung des philonischen Lehrsystems abgeben kann. Es ist zwar bekanntlich kein Mangel an philonischen Schriften, aber die Stellung, welche De Vita Contemplativa unter denselben einnimmt, ist, da ihr Verfasser, jede Objectivität aufgebend, seine Ansichten mit denjenigen seiner Helden in allen Stücken zu identificiren scheint, eine so absonderliche, dass fast alle Forscher auf dem Gebiet der alexandrinischen Philosophie ihr eine besondere Stelle in dem Entwickelungsgang Philo's glaubten anweisen zu müssen, indem sie dieselbe, sei's ganz in den Anfang, sei's in die letzten Jahre seiner schriftstellerischen Thätigkeit verlegten, oder sie ganz als unecht verwarfen. Es fragt sich desshalb, wie verhält sich De Vita Contemplativa zu dem eigentlichen philosophischen System Philo's und zu dessen Schriften, und in wiefern darf sie zur Charakteristik seiner philosophischen Tendenzen verwerthet werden.

5) Endlich bringt eine Untersuchung von De Vita Contemplativa nothwendiger Weise mit der alten oft abgewiesenen und doch stets wieder auftauchenden Frage in Berührung, über das Verhältniss, in welchem die in De Vita Contemplativa geschilderten Asketen zum Christenthum stehen. Dieselben haben nach dem Urtheil der Kirchenväter so Vieles mit den christlichen Asketen und Mönchen gemein, dass man früher nicht anstand sie für Christen zu erklären; — eine Erklärung, die bekanntlich im achtzehnten Jahrhundert von den Freigeistern einfach umgekehrt wurde, um als Waffe gegen das Christenthum verwendet zu wer-

* Lutterbeck, Die N. T. Lehrbegriffe I, 271, lässt die meisten neupythagoreïschen Schriften von Therapeuten verfasst sein.

den, die heute noch sich der Zustimmung einiger abenteuerlichen Geister erfreut, die aber um so mehr hier unberücksichtigt bleiben kann, als, wenn überhaupt noch auf ihre Widerlegung einzugehen ist, dies fast nur im Zusammenhang mit denjenigen Theorien geschehen kann, zu welchen der Essenismus den Anlass gegeben hat*. Bei einer Besprechung von De Vita Contemplativa genügt es desshalb eingehend zu untersuchen, was die Kirchenväter dazu veranlasst hat, die Therapeuten für Christen zu erklären, ob ein wirkliches Verwandtschaftsverhältniss zwischen Therapeutismus und Christenthum, zwischen der therapeutischen und der christlichen asketischen Praxis sich nachweisen lässt, und ob, oder in welcher Weise, der Therapeutismus auf die Entwickelung der Askese und des Mönchthums eingewirkt hat.

Dies die Hauptpunkte, welche von der jedesmaligen Auffassung von De Vita Contemplativa berührt werden.

* In diesem Zusammenhang ist der vorgebliche therapeutische Einfluss auf das Christenthum in vorzüglicher Weise gewürdigt worden von V. v. Wegneru, Ueber das Verhältniss des Christenthums zum Essenismus, Illgen's Zeitsch. f. d. hist. Theol. 1841, XI, 2, S. 1 ff. In neuerer Zeit haben u. A. der therapeutischen Theorie vom Ursprung des Christenthums wieder Geltung zu verschaffen gesucht : Pierre Leroux, Encyclopédie Nouvelle, Paris 1843, IV, p. 656 ss.; B. Bauer, Christus und die Cæsaren, Berlin 1879, S. 307 ff.

I.

Der Inhalt von De Vita Contemplativa. Die Therapeuten.

Da der Inhalt von De Vita Contemplativa zu verschiedenartigen Auffassungen Anlass gegeben hat, so handelt es sich hier zunächst darum, denselben in seinen Hauptmomenten darzustellen, um somit eine sichere Basis für die ferneren Untersuchungen zu gewinnen.

Der Zweck, welchen De Vita Contemplativa verfolgt, wird bereits im Prolog angegeben. Es gilt ihr die Secte* der Therapeuten bekannt zu machen: und in der That, ist diesem Gegenstand die ganze Schrift gewidmet. Sie ergeht sich zwar in langen Excursen, die zusammen mindestens ebenso ausgedehnt sind als die Beschreibung der Therapeuten selbst, aber diese Excurse werden sämmtlich auf die Therapeuten bezogen: sie sollen nur dazu dienen den Abstand hervorzuheben, welcher die Therapeuten von den übrigen Menschen trennt, und ihre Tugenden in ein um so glänzenderes Licht zu stellen.

* De Vita Contemplativa bezeichnet die Therapeuten als eine αἵρεσις, ein Wort das allerdings nicht ohne Weiteres mit « Secte » wiederzugeben ist, da es diese Bedeutung erst im Munde der Kirchenväter hat (vgl. darüber Hanne in Hilgenfeld's Zeitschr. für wiss. Theologie 1867, S. 144). Jedoch ist der Name « Secte » für die in De Vita Contemplativa geschilderten Asketen der allein zutreffende, wie dies später im einzelnen nachzuweisen nicht schwer halten wird.

Denn De Vita Contemplativa ist nicht blos der Beschrei bung der Therapeuten, sondern ebenso sehr ihrer Verherrlichung gewidmet. Sie ist gleichsam eine zu ihren Gunsten geschriebene Apologie, mit häufigen polemischen Ausfällen gegen alle ihnen feindlich gegenüberstehenden Meinungen, mit steter Vertheidigung und jedesmaliger Erklärung und Begründung ihrer verschiedenen Ansichten und Gebräuche, endlich mit enthusiastischen Lobeserhebungen und durchgängiger Verherrlichung ihrer Institute, ihres ganzen Lebens und Seins.

Da die Bedeutung von De Vita Contemplativa fast ausschliesslich in ihrem Charakter als Geschichtsquelle begründet liegt, so frägt es sich natürlich gleich hier, ob vielleicht, gerade aus besagtem Umstand, dass wir es mit einer Apologie, einem steten Panegyrikus zu thun haben, nicht etwa ein beständiger Verdächtigungsgrund gegen die Objectivität und Treue der Darstellung zu erheben sei. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass, sobald man sich blos an De Vita Contemplativa hält, und die Zweifel nicht von aussen angeregt werden, keine genügende Ursachen vorliegen ihre Schilderung von vorn herein zu verdächtigen; — und zwar schon aus dem Grunde, weil der Verfasser, wie kein zweiter, für die völlige Wahrheit dessen einsteht, was er erzählt, und dieser Verfasser kein anderer sein will als Philo, was zu bezweifeln vorläufig jeder Anlass fehlt. Feierlich betheuert er im Eingang seiner Schrift, im Gegensatz zu den Dichtern und anderen Scribenten, keinen Strich eigener Erfindung der Beschreibung seines Gegenstandes beifügen, sich vielmehr in allen Stücken der äussersten Treue befleissigen zu wollen. Solche ausdrückliche Versicherung hat ihren hohen Werth, zumal in dem Munde eines Mannes wie Philo, der nirgends sonst in seinen zahlreichen Schriften ein so energisches, feierliches Bekenntniss ablegt, den man noch keiner absichtlichen Fälschung überwiesen hat, und der, wenn gleich wenig dazu angelegt und befähigt ein Geschichtschreiber des längst Vergangenen zu sein, dennoch als einfacher Berichterstatter über Ereignisse und Zustände, die er selbst beobachten und worüber er

Erkundigungen einziehen konnte, zu den zuverlässigeren unter den Gewährsmännern seiner Zeit gehört. Und hier im gegebenen Fall musste es ihm ja, bei seiner Begeisterung für die Therapeuten, ein Geringes und Leichtes gewesen sein, eine genaue Kenntniss des zu behandelnden Gegenstandes zu gewinnen. Nach seiner eigenen Angabe wohnten viele Therapeuten in Aegypten, hatten sie ihre grösste Colonie in der Nähe von Alexandrien, inmitten zahlreicher Dörfer und Ortschaften, so dass sie unmöglich, selbst wenn sie es gewollt, ihr Leben hätten verbergen können. Mit keinem Wort ferner deutet der Verfasser an, dass sie ihre Lehren geheim gehalten und die Bücher, die sie verfassten, ängstlich im Schoose ihrer Secte verborgen gehalten hätten, so dass in jeder Hinsicht es ihm möglich war eine genaue Kenntniss des Therapeutismus zu gewinnen. Und so lässt sich denn aus De Vita Contemplativa nicht im geringsten erweisen, dass ihr Verfasser etwas auf seinen Gegenstand bezügliches ignorirt hätte (s. Delaunay, Revue archéol., Paris 1873, p. 21, f.); er kennt vielmehr seine Helden so genau, dass er in allen Stücken für sie einsteht und sich s. z. s. mit ihnen solidarisch erklärt, was wiederum bis zu einem gewissen Grad seine völlige Vertrautheit mit der Sache, zur Voraussetzung hat. Genügende Gründe um die Darstellung von De Vita Contemplativa von vorn herein zu verdächtigen in Betreff ihrer Wahrheitstreue oder ihrer ungenügenden Kenntniss des behandelten Gegenstandes, sind demnach sicherlich nicht vorhanden. Im Gegentheil, liegen nur für wenige historische Schriften aus der Zeit, der sie angehört, die äussern Verhältnisse so günstig wie für sie, Dank der Erkennbarkeit des Gegenstandes, der feierlichen Erklärungen im Prolog, und dem Namen, der ihre Wahrhaftigkeit verbürgt.

Wenn gleich De Vita Contemplativa im Einzelnen keine nachweisbare Ordnung befolgt, alles durchmengt, und mehrfach auf denselben Gegenstand wieder zurückkommt, so lassen sich doch in der Anlage derselben — ausser dem ganz kurzen Prolog und dem noch kürzeren Schluss — ganz bestimmt, drei für sich bestehende Partieen unter-

scheiden: § 1 und 2, (p. 889, C bis p. 892, D); — § 3 und 4 (p. 892, D bis p. 895, B); — § 5 bis Ende (p. 895, C bis p. 903, B). § 1 und 2 handeln von den Therapeuten im Allgemeinen; § 3 und 4 von ihrer Colonie bei Alexandrien; § 5 bis Ende von der Feier des grössten Festes bei den alexandrinischen Therapeuten.

— I. — Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten unserer Schrift, nur ganz wenig auf die Lehrmeinungen der Secte, die sie beschreibt, einzugehen, hingegen das bei weitem grössere Gewicht auf das Aeusserliche und Sachliche zu legen. Sie gebraucht dasselbe gleichsam als Illustration, stellt es in den Vordergrund und begnügt sich meist mit ein paar knappen Worten es zu erklären. So weicht sie, man könnte fast meinen absichtlich, jeder principiellen Darlegung des Glaubens des Therapeuten aus, und knüpft das wenige, was sie darüber berichtet, nur als Erklärung an ihren Namen an, und an die Motive, die sie bewogen, ihr asketisches Leben anzutreten. Sie heissen, berichtet sie, «Therapeuten» (θεραπευταὶ) und «Therapeutriden», sei's weil sie eine geistige Arzneikunst kennen, welche die Seele heilt (θεραπεύει) von ihren Krankheiten, ihren Leidenschaften und Lastern, oder weil sie Gott auf die rechte Weise zu dienen (θεραπεύειν) gelernt haben. — Der Verfasser lässt es hier unentschieden welchem dieser zwei Motive die Therapeuten ihren Namen zu verdanken hatten. Er betont im weiteren Verlauf mit Vorliebe das ethische Moment (891, A; 891, B; 903, B), doch fasst er andererseits wiederum das ganze Leben der Therapeuten gleichsam als einen «Gottesdienst» auf, so dass es scheint als ob, wenigstens in seinen Augen, aus dem zwiefachen Grund, den er anführt, die Therapeuten ihren Namen empfangen oder sich beigelegt hätten. Ein Therapeut ist demnach, wie sein Name es aussagt, ein Seelenarzt und ein Gottesdiener.

Um diesem doppelten Berufe sich ganz widmen zu können, um Gott zu dienen und die Leidenschaften und Laster erfolgreich in sich nieder zu kämpfen 891, B, getrieben

dabei wie von einer höhern Macht, ergriffen und fortgerissen von der Liebe zu den himmlischen Dingen (ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου) entscheiden sich die Menschen dazu, die Lebensweise der Therapeuten anzunehmen. Der innere Drang, den sie verspüren, kommt nur zur Ruhe, wenn sie erschaut haben was sie wünschen (τὸ ποθούμενον ἴδωσιν). Da sie in Folge dessen nur noch auf die Schärfung ihres geistigen Gesichtes bedacht sind, und aus Verlangen nach dem unsterblichen und seligen Leben (τῆς ἀθανάτου καὶ μακαρίας ζωῆς ἵμερον) ihr irdisches Dasein bereits vollendet zu haben glauben, entäussern sie sich vollständig ihres materiellen Besitzes : noch lebend setzen sie ihre Kinder, Verwandte oder Freunde als Erben ihrer Güter ein. Sie bezwecken damit ebenso sehr das Wohl verwandter oder befreundeter Menschen, deren Bedürftigkeit sie steuern, indem sie dieselben aus Unbemittelten zu Bemittelten machen, 892, A, als auch ihr eigenes; da durch das Verschenken ihres Vermögens sie frei werden von den Sorgen und Versuchungen, welche der Reichthum und der Erwerb mit sich bringen cf. 899, C.

Nachdem auf diese Weise die angehenden Therapeuten sich ihrer Güter entäussert haben, verlassen sie unaufhaltsam (ἀμεταστρεπτὶ) ihre Brüder, ihre Kinder, ihre Weiber, ihre Eltern, ihre Verwandte, ihre Freunde, das Vaterland, in welchem sie geboren und erzogen worden, um... ausserhalb der städtischen Mauern (τειχῶν ἔξω) ihre Uebungen (διατριβὰς) anzustellen, in Gärten und einsamen Orten (ἐν κήποις ἢ μοναγρίοις 892, C); denn das Zusammenleben mit Andersgesinnten dünkt ihnen schädlich zu sein, und da sie einmal von der Weisheit ergriffen sind, möchten sie die Unruhen und Störungen, denen man in den Städten ausgesetzt ist, nicht mehr ertragen.

So weit der erste allgemeine Theil von De Vita Contemplativa. Den Uebergang zur Beschreibung der therapeutischen, bei Alexandrien gelegenen Colonie, bildet einer der wichtigsten Sätze der Schrift :

«Das Geschlecht der Therapeuten trifft man an allen Orten der Erde an, denn auch Griechenland und die übrigen

Länder sollten Theil nehmen an der höchsten Vollkommenheit. Aber vornehmlich reich daran ist Aegypten in allen seinen Gauen, und in vorzüglicher Weise die Umgegend Alexandriens.

Πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο τὸ γένος. Ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα, καὶ τὴν Βάρβαρον. Πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπικαλουμένων νομῶν, καὶ μάλιστα περὶ τῆν Ἀλεξάνδρειαν.

Der Satz lässt an Klarheit und Präcision nichts zu wünschen übrig, hat jedoch manche Umdeutung erfahren müssen, da die Behauptung, die Therapeuten seien auf der ganzen Erde verbreitet gewesen allerlei Bedenken wachgerufen hat. So meint Zeller III, 2, S. 256 cf. 258, dass «diese Worte im allgemeinern Sinn genommen werden müssen: sie wollen nicht besagen, die Therapeuten als diese bestimmte Partei, seien über viele Länder verbreitet, sondern es gebe in vielen, Leute von ihrer Denk- und Lebensweise.» In diesem allgemeinen Sinn, glaubt Dähne I, 445, konnte Philo «nun allerdings leicht auch bei Griechen und Barbaren Therapeuten finden, wie er denn an unserer Stelle, kurz vor den jetzt gegebenen Worten, den Democrit und Anaxagoras selbst beispielsweise anführt, die gleichfalls alles der Philosophie halber verlassen hätten.» Aehnlich urtheilen Keim, Gesch. Jesu, Zürich 1867, I, 299; Tidemann, Het Essenisme, Leiden, 1868, S, 70. Nichts dürfte jedoch dem Buchstaben sowohl als auch dem Geist unserer Schrift mehr zuwider sein, als derartige Deutungen.

1) Denn, wie schon bemerkt, lässt sich ganz bestimmt in ihr eine Anordnung nachweisen. Zuerst wird von den Therapeuten im allgemeinen gesprochen, von denen die πολλαχοῦ sind (vgl. zu diesem Wort, das nur Einen Sinn haben kann, De Vita Contemplativa 994, C). Eine weitere Classe wird, wenn auch nur im Vorübergehn angedeutet mit den Worten Πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ etc.; eine dritte Classe endlich bilden die Therapeuten der Colonie bei Alexandrien, bei deren Beschreibung der Verfasser von 892, E an, verweilt.

2) Ferner deutet De Vita Contemplativa auch nicht im geringsten an, dass es verschiedene Arten von Therapeuten gegeben habe. Im Gegentheil weist sie durch das τοῦτο τὸ γένος auf eine vollständige Identität aller Therapeuten hin. — Diese Bezeichnung kann nur auf solche bezogen werden, welche die oben beschriebene Lebensweise führten.

3) Zu derselben Annahme drängen auch die Worte, dass Hellas und die übrigen Länder μετασχεῖν ἀγαθοῦ τελείου; — denn haben sie gleicherweise Antheil an demselben höchsten Gut, an derselben höchsten Vollkommenheit, so hat dies zur Voraussetzung, dass dasselbe Menschengeschlecht (τοῦτο τὸ γένος) auch bei ihnen zu finden sei.

4) Noch viel expliciter ist die gleich darauf folgende Notiz. οἱ δὲ πανταχόθεν ἄριστοι .... ἀποικίαν στέλλονται . . , denn das πανταχόθεν kann sicherlich nicht blos auf Aegypten bezogen werden; ἀποικία ferner «bezeichnet das Fortziehen und Wohnen in fremdem Lande» (Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, Berlin 1841, S. 361). Kommen aber von allen Orten her die ausgezeichnetsten Therapeuten nach der Colonie bei Alexandrien, so kann in De Vita Contemplativa keine Rede sein von Therapeuten im weitern, und von Therapeuten im eigentlichen Sinne.

5) Verfehlt endlich ist die Annahme, dass unser Verfasser den Demokrit und Anaxagoras als Therapeuten, selbst im weitern Sinne, betrachtet habe. Denn wie hätte nach seinem Dafürhalten Hellas an dem «höchsten Gute» Theil haben können durch Männer, die er nur erwähnt, um das einzige, was in ihrem Thun an die eigentliche therapeutische Praxis erinnert, als unbedachtsam, ja er möchte fast sagen, als unsinnig und verrückt zu bezeichnen, 891, D.

Aus all dem geht hervor, dass unser Verfasser unter Therapeuten nur solche begreift und versteht, welche die bestimmte Lebensweise befolgten, die er im Anfange seiner Schrift schildert, ferner, dass er sich dieselben auch ausserhalb Aegyptens weit verbreitet denkt.

So wenig dieses Resultat auch befriedigend erscheinen mag, so ist es doch exegetisch das allein mögliche. Etwas annehmbarer wird es übrigens durch die Angaben, die De

Vita Contemplativa über die Religion der Therapeuten enthält. In ihrem ersten Theile gibt sie uns zwar darüber nur eine einzige kleine Andeutung. «Die Therapeuten haben das wahre Wesen zu verehren gelernt aus der Natur und den heiligen Gesetzen ἐκ τῶν ἱερῶν νόμων 890, A. Diese Bezeichnung kann in dem Munde eines Philo nur auf das mosaïsche Gesetz bezogen werden (was wiederum die Annahme der zwei Classen von Therapeuten, der jüdischen und der heidnischen zur Unmöglichkeit macht). Nähere Auskunft über die Religion der Therapeuten enthält der zweite Theil von De Vita Contemplativa, der gleich hier benutzt werden kann, da, wie bemerkt, unser Verfasser die Identität aller Therapeuten voraussetzt. Dieselben werden 899, A bezeichnet als Schüler des Moses οἱ Μωϋσέως γνώριμοι, als solche, welche leben gemäss den heiligen Lehren des Propheten Moses, κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωϋσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις, es wird erwähnt, dass sie die heiligen Schriften lesen τὰ ἱερὰ γράμματα, 893, D, welche einzeln angeführt werden als νόμους καὶ λόγια δεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους 893, B, dass sie den siebenten Tag feiern 894, E; 893, E, cf. 899, B; dass sie die Priesterschaft von Jerusalem ehren 902, A. Jedoch tritt, abgesehen von diesen spärlichen Andeutungen, das specifisch jüdische nirgends in schroffer Weise hervor. Es ist ein abgeblasstes Judenthum, so sehr mit philosophischen und anderweitigen Elementen zersetzt, dass es einigermassen begreiflich wird wie lange Zeit hindurch man den jüdischen Charakter der Therapeuten vollständig übersehen oder verkennen konnte.

Als Resultat der Untersuchung des ersten Theils von De Vita Contemplativa hat sich ergeben, wenn auch wenig befriedigend, so doch exegetisch gesichert: dass unter Therapeuten De Vita Contemplativa Juden versteht und zwar solche, die, um ungestört ihren philosophischen Uebungen sich hingeben zu können, ihrer Güter sich entäusserten und sich von der Welt zurückzogen; dass dieselben vornehmlich in Aegypten vorhanden waren, dass es deren aber auch in den übrigen Ländern gab.

— II. — Bei der weiten Verbreitung ihrer Secte mussten die Therapeuten durch ein enges Band mit einander verbunden sein, da von allen Orten her die Vorzüglichsten (ἄριστοι) unter ihnen gleichsam nach dem «Mutterland der Therapeuten», nämlich nach ihrer bei Alexandrien gelegenen Colonie geschickt wurden. Man hat dieselbe desshalb auch treffend als die «therapeutische Mustercolonie» bezeichnet. Und in der That, kam nach De Vita Contemplativa nicht blos die Elite der Therapeuten hier zusammen, sondern es fand erst hier das theurapeutische Ideal seine vollständige Verwirklichung. Denn, während von den Therapeuten im allgemeinen nirgends berichtet wird, dass sie in grösseren Gesellschaften zusammen lebten, sondern nur, dass sie in abgelegene Gärten und einsame Orte sich zurückzogen, erfahren wir, dass sie in ihrer Ansiedelung bei Alexandrien ein gemeinsames Leben führten, dieselben Gebräuche beobachtend, denselben Regeln und Ordnungen gehorchend.

Ueber die Geschichte dieser Colonie gibt uns De Vita Contemplativa keine Auskunft, sie setzt einfach deren höheres Alter voraus 893, D; um so eingehender berichtet sie aber wiederum über das Sachliche. Die therapeutische Niederlassung wird genau bezeichnet, als auf einer niedrigen Anhöhe in der Nähe des See's Maria gelegen (cf. Dähne I, 446), einem Orte, der zu derartigen Zwecken sich besonders eignen musste, da im vierten Jahrhundert christliche Anachoreten und Mönche ihn ebenfalls zu ihrem Aufenthalt auserkoren (die Stellen und genauere Auskunft über die Gegend bei Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. Bruxelles 1715, VII, 1, p. 277 ss. cf. 269 s.) De Vita Contemplativa lobt an der Lage der therapeutischen Colonie die daselbst herrschende angenehme Temperatur, und die Sicherheit, welche die um den Hügel herum gelegenen Landhäuser und Dörfer den Einsiedlern gegen die Einfälle von Räubern gewährten (vgl. 892 E mit 893, A).

Die Zahl der auf dieser Anhöhe angesiedelten Therapeuten wird nicht angegeben, wie denn mit derartigen präcisen Daten De Vita Contemplativa äusserst karg ist. Sie berichtet nur über die Composition der Colonie. Die-

selbe bestand aus männlichen Mitgliedern von jeglichem Alter, denn auch junge Leute fanden Aufnahme in der Secte (οἱ νέοι τῶν ἐν τῷ συστήματι 900, C) und es wurde ihnen als ein besonderes Verdienst zugerechnet, wenn sie in ihrer Jugend schon sich dem beschaulichen Leben zugewendet hatten. 899, D.

Die Colonie bestand ferner aus Frauen, 892, B, 894, B, 899, D aus γυναῖκες ὧν πλεῖσται γηραιαὶ παρθένοι τυγχάνουσι τὴν ἁγνείαν, οὐκ ἀνάγκῃ u. s. w. In welcher Weise aber ist diese Notiz aufzufassen? ist nach γηραιαὶ ein Komma zu setzen, und παρθένοι als Apposition auf γυναῖκες zu beziehen, so dass unser Satz aussagen würde es habe nur Jungfrauen in der therapeutischen Colonie gegeben (so Zeller, III, 2, 260; Bellermann, Gesch. Nachrichten über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821, S. 100, und die meisten derjenigen, welche die Therapeuten für Christen halten, s. Montfaucon, Le Livre de Philon de la Vie Contemplative, Paris 1709, p. 187); — oder ist nicht vielmehr der Satz ganz einfach zu erklären: «Weiber, meist Jungfrauen» (so Gfrörer, II, 287; Dähne, I, 449; Hilgenfeld, Die Jüdische Apokalyptik, Jena 1857, S. 280; Delaunay, Moines et Sibylles, Paris 1874, p. 112)?

Letzterer Deutung kommt doch wohl eine weit grössere Wahrscheinlichkeit zu. Hiermit ist aber noch nicht gesagt, dass diese Weiber, die neben den viel zahlreicheren Jungfrauen in der Colonie lebten, die Eheweiber der Therapeuten waren, oder dass, falls sie es früher gewesen wären, der eheliche Umgang zwischen denselben fortbestanden hätte, denn alles in De Vita Contemplativa macht dies zur Unmöglichkeit, sowohl was uns dieselbe über die für alle gleiche Lebensart der Therapeuten, als über deren gemeinsames Leben berichtet (s. Argumente bei Dähne, I, 449; Zeller, 360). Und zum Ueberfluss wird noch an unserer Stelle bemerkt, dass die therapeutischen Frauen nicht sterbliche sondern unsterbliche Abkömmlinge begehrten, die allein die gottgeliebte Seele durch sich selbst zu erzeugen vermag, «wenn nämlich der Vater sie mit geistigen Strahlen befruchtet, — σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς

— wodurch sie die Lehren der Weisheit (τὰ σοφίας δόγματα) zu erschauen vermag.»

Dieser Passus, der, selbst wenn er hier nur auf die «alten Jungfrauen» bezogen werden sollte, dennoch sicherlich das therapeutische Frauenideal enthält (s. 894, B), hebt vollends jede Ungewissheit über die Natur des Verhältnisses auf, welches zwischen Therapeuten und Therapeutriden bestehen sollte.

Nur die geistige, nicht die leibliche Verwandtschaft hatte übrigens in ihren Augen einigen Werth, da nichts die Menschen durch eine engere Verwandtschaft mit einander verbindet als die gemeinsam gepflegte Tugend. Desshalb sahen auch die jüngeren Therapeuten die älteren Mitglieder der Secte gleichsam als ihre gemeinsamen Eltern an, und glaubten sich ihnen näher verwandt, als wenn durch Blutsbande sie mit ihnen verbunden gewesen wären, 900, D.

Aus diesem Grunde auch war jede Ungleichheit aus der Secte streng verbannt. Es wurden keine Sclaven geduldet, alle Therapeuten waren gleich, da sie alle gleich frei waren, 900, A, B. Am meisten Ehre genossen diejenigen unter ihnen, die schon frühe sich dem beschaulichen Leben zugewendet hatten, 899, D, ohne dass ihnen jedoch desswegen irgend eine besondere hierarchische Stellung in der Secte eingeräumt worden wäre. Eine fest gegliederte Organisation war überhaupt bei den Therapeuten nicht vorhanden. Ueber allen stand die gemeinsame Ordnung, alle führten genau dieselbe Lebensweise, alle trugen dieselbe Kleidung — im Winter ein dichtes Oberkleid (χλαῖνα) aus wolligem Fell, im Sommer ein Kleid ohne Aermel (ἐξωμὶς) oder ein Leinwandkleid (ὀθόνη), 895, B; an ihren grössten Festen waren sie alle weiss gekleidet, 895, B. Es gab in ihrer Gesellschaft keine stehende Aemter. Nur bei der Feier des grössten Festes gebrauchte man einige Jünglinge zu Dienstleistungen während des heiligen Mahles; dieselben wurden zu diesem Zwecke unter den tüchtigsten und tugendhaftesten der Gesellschaft besonders auserwählt, 900, B. Bei derselben Gelegenheit wird ferner das Amt der Aufseher erwähnt, 899, C, wie es aber schon ihr Name

ἐφημερευταὶ bekundet, war ihr Amt nur von kurzer Dauer, und beschränkte sich übrigens, den Andeutungen von De Vita Contemplativa zufolge, auf ganz unwesentliche Dinge. Noch unbedeutender waren die Befugnisse der Chorführer, 902, B, bei demselben Feste. Wie die dienenden Jünglinge, mussten dieselben ebenfalls zu ihrem Amte besonders erwählt werden. Mehr ist De Vita Contemplativa über die Organisation der therapeutischen Colonien nicht zu entnehmen; doch das Angeführte genügt um zu beweisen, dass weiter nichts als Ansätze zu einer hierarchischen Organisation in derselben vorhanden waren.

Bestimmtere Auskunft bietet De Vita Contemplativa über die therapeutischen Wohnungen.

Dieselben lagen auf dem bereits erwähnten Hügel zerstreut, in einer gewissen Entfernung die einen von den andern gelegen, an Zahl der Zahl der Einsiedler gleich, da jeder Einzelne derselben eine besondere Wohnung inne hatte, 893, E; 903, B. Sie werden als äusserst einfach geschildert (σφόδρα εὐτελεῖς, 893, A), was jedoch nicht auf einen besonders engen Raum zu deuten ist, wenigstens wenn man die von den neuen Herausgebern der philonischen Schriften angenommene Lesart für die richtige hält und 893, A, B liesst: Ἐν ἑκάστῃ δὲ οἰκίᾳ ἐστὶν ἱερὸν, ὁ καλεῖται σεμνεῖον. Hiernach würde also das Heiligthum nur einen Theil der Wohnungen der Einsiedler, neben etwaigen, hier nicht näher bezeichneten anderen Räumlichkeiten gebildet haben (s. Zeller 258), so dass doch immerhin eine grössere Wohnung für sie statuirt werden müsste. Anders gestaltet sich die Sache wenn man die ältere Lesart befolgt: Ἑκάστῳ δὲ ἐστὶν οἴκημα ἱερὸν ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον. Die ganze Wohnung der Einsiedler würde demnach auch σεμνεῖον geheissen, und keine andere Räumlichkeiten in sich gefasst haben. Diese letztere Lesart, wenn gleich sie weniger gut als die erste an das vorangehende sich anschliesst, steht jedenfalls allein in gutem Einklang mit den übrigen Angaben von De Vita Contemplativa über diese Wohnungen der Therapeuten. Sie passt allein zu der Bezeichnung derselben als σφόδρα εὐτελεῖς, ist allein mit der Notiz zu verei-

nigen, dass die Therapeuten sechs Tage ununterbrochen in ihrem μοναστήριον = ἱερὸν verblieben, ohne dessen Schwelle zu überschreiten, 893, E, und mit der andern, dass nach der Feier des «grössten Festes» ἕκαστος σεμνεῖα ἀναχωροῦσι, 903, B. Zu was übrigens hätte den Therapeuten eine andere Räumlichkeit neben der des σεμνεῖον gedient, da sie dasselbe nicht verlassen sollten, es sei denn am siebenten Tage, und dann nur um sich zu den gewöhnlichen Versammlungen zu begeben. Doch alle diese Einwände sind bei der ungemein laxen Schreibweise unsers Verfassers keine entscheidende Argumente und man ist genöthigt beide Lesarten, oder doch wenigstens deren Sinn für möglich zu halten, woran übrigens für die Charakteristik des Therapeutismus selbst wenig gelegen sein mag.

Ausser diesen kleinen Wohnungen besassen die Therapeuten noch ein gemeinsames Heiligthum (κοινὸν σεμνεῖον, 894, B), welches zu den Zusammenkünften der ganzen Colonie diente. Es wird beschrieben als ein, durch eine Scheidewand von drei bis vier Ellen Höhe in zwei Theile getrenntes Gebäude, wovon der eine den Männern, der andere den Weibern zum Aufenthalt diente. In diesem gemeinsamen Semneion wurden die gottesdienstlichen Versammlungen der Therapeuten abgehalten, und wohl auch die gemeinsamen Mahlzeiten am «grössten Feste» genossen.

Ebenso einförmig wie diese mehr äusserlichen Dinge war das Leben selbst gestaltet, welches die Therapeuten in ihrer Colonie führten. Sie brachten sechs Tage ununterbrochen in ihren Monasterien zu, ohne deren Schwelle je zu übertreten (τὴν αὔλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες 893, E), allein, in sich gekehrt, ihre Zeit ausschliesslich ihren Uebungen, der ἄσκησις, 893, D, widmend. Als zur Askesis gehörend, werden erwähnt: die Meditation, das Gebet, das Lesen der heiligen Schriften, das Abfassen allegorischer Commentare, das Dichten von Hymnen, die Uebungen in der Enthaltsamkeit und den übrigen Tugenden.

Die Meditation, das φιλοσοφεῖν. Dasselbe war für die Therapeuten identisch mit dem θεωρεῖν (daher ihr Leben kurzweg als βίος θεωρητικὸς, 898, A, cf. 889, B; 899, A;

903, B, bezeichnet wird). Die Hauptstelle über dieses θεωρεῖν ist 893, B, C. «Der Gedanke an Gott weicht nie aus ihren Seelen, so dass sie auch im Traume nichts anders als die hohe Schönheit göttlicher Vollkommenheiten und Kräfte schauen. Viele sprechen auch im Schlafe die erhabenen Lehren der heiligen Philosophie aus.» Dieses Schauen der Gottheit ist das letzte Ziel, welches die therapeutische Philosophie verfolgt. Um zu diesem Schauen gelangen zu können, haben die Therapeuten sich aller weltlichen Sorge enthoben, haben sie sich in die Einsamkeit zurückgezogen und führen sie daselbst ihr strenges entsagungvolles Leben. Trotzdem aber dieses Schauen in jeder Hinsicht den Centralpunkt der therapeutischen Bestrebungen bildete, erfahren wir darüber, mit Ausnahme dieser, übrigens in ihrer Allgemeinheit wenig aussagenden Notiz, nichts Genaueres. Nur so viel ist noch ersichtlich, dass die Therapeuten dieses Schauen erst dann für möglich erachteten, nachdem sie das Sinnliche in sich unterdrückt hatten. Diese Befreiung von der Bürde der Sinne und der sinnlichen Dinge erflehten sie sich in ihren täglichen Gebeten, 893, C, und erstrebten sie durch ihre Enthaltsamkeit und ihre Fasten. Noch weniger lässt sich über das Objekt ihres Schauens Bestimmtes aussagen, da De Vita Contemplativa darüber sonst keine weiteren Mittheilungen enthält. Doch genügen ihre wenigen Andeutungen um die Therapeuten als Mystiker zu kennzeichnen, deren ganzes Bestreben dahin gieng, vermittelst des geistigen Schauens, zur Erkenntniss des Göttlichen und der Wahrheit zu gelangen.

Zu ihren Uebungen gehörte ferner das Gebet: Morgens und Abends betete ein jeder für sich in seinem Monasterium, gemeinsame Gebete fanden nur am Morgen des «grössten Festes» statt. Der Inhalt beider Morgengebete wird als identisch überliefert, 893, C = 903, A. Sie beteten, dass ihr Geist, mit himmlischem Licht erfüllt, zur Kenntniss der Wahrheit gelangen möchte. In demselben Sinn war ihr Abendgebet gehalten: Sie beteten, dass die Seele, befreit von der Last der Sinne, in sich zurückgezogen und versenkt, die Wahrheit aufspüren möchte.

Einen weitern Theil ihrer Uebungen bildete das Lesen der heiligen Schriften. Das einzige, was die Einsiedler mit in ihre Zellen nehmen konnten, waren die heiligen Schriften, bestehend aus Gesetzen, Aussprüchen der Propheten und Hymnen, worunter unzweifelhaft die Psalmen zu verstehen sind. Diese heiligen Schriften, welche die väterliche Philosophie (τὴν πάτριον φιλοσοφίαν), 883, D enthielten, erklärten sie allegorisch, weil sie die wörtliche Rede für dunkle Zeichen hielten. Demgemäss betrachteten sie die ganze Gesetzgebung als ein organisches Wesen (ζῶον), indem sie mit dem Leib die Worte, mit der Seele den tiefern, unter den Worten verhüllten Sinn verglichen, in welchem die vernünftige Seele, durch die Worte wie durch einen Spiegel hindurchblickend, hohe, verborgene Gedanken schaue, 901, C, D. Das Erörtern gewisser, den heiligen Schriften entnommener Fragen bildete ebenfalls einen Bestandtheil ihrer Beschäftigung bei ihren gemeinsamen Zusammenkünften, 901, A, cf. 894, A.

Das Ergebniss ihrer Spekulation über die heiligen Schriften wurde von etlichen unter den Therapeuten schriftlich fixirt, nach dem Muster zahlreicher allegorischer Erklärungen, welche von alten Männern, den Stiftern der Secte (παλαιῶν ἀνδρῶν οἱ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι, 893, D) herrührten. Ebenso dichteten sie wie ihre Vorgänger, 901, E, Lieder und Hymnen auf Gott, in allerlei Metern und Melodien, 894, E, welche sie dann bei ihren festlichen Zusammenkünften einzeln vortrugen 901, D, E oder gemeinsam sangen, 902, B, C.

Zur Askesis gehörten ferner ihre Uebungen in der Enthaltsamkeit, welche von unserm Verfasser zu verschiedenen Malen, mit besonderer Vorliebe, hervorgehoben werden. Die Therapeuten gewährten dem Körper an Speise und Trank nur das allernothwendigste, das was zum Leben absolut unentbehrlich ist (ὧν ἄνευ ζῆν οὐκ ἔστι, 895, A). Den Tag über durften sie weder Speise noch Trank zu sich nehmen (mit Ausnahme etwa des siebenten Tages, 895, E); nur Nachts wurde etwas gegessen und getrunken, 895, C, denn sie betrachteten die Beschäftigung mit Weisheit, als

das einzig würdige Werk des Lichtes, die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse hingegen als Sache der Finsterniss.

Das strenge Fasten am Tage war allgemeines Gesetz. Einige unter den Therapeuten jedoch, die inbrünstiger als die anderen nach Weisheit strebten, dachten erst nach drei Tagen an Nahrung. Andere noch schwelgten so selig, von überschwänglicher Weisheit gesättigt, dass sie sogar die doppelte Zeit aushielten, und kaum nach einem Zeitraum von sechs Tagen einmal die nothwendigste Nahrung genossen.

Worin die gewöhnliche Nahrung der Therapeuten bestanden, wird nicht gesagt. Nur von der Speise, die sie am siebenten Tag genossen, berichtet De Vita Contemplativa; wir dürfen dieselbe jedoch nicht mit der alltäglichen identificiren, da ausdrücklich bemerkt wird, am siebenten Tage thäten sich die Therapeuten etwas zu Gute, 894, E. Trotz des festlichen Charakters dieses Tages bestanden die Speisen doch nur in Brod, in Salz als Zugemüse, welches die Leckerhaftesten (οἱ ἁβροδιαίτατοι) noch mit etwas Ysop würzten. Ihr Trank war Quellwasser.

Dieselben Speisen genossen sie auch während des «heiligen Mahles an ihrem grössten Feste», nur dass dort «den Leckern unter den Alten» noch etwas warmes Wasser geboten wurde. Ob Brod und Salz auch die gewöhnliche Nahrung der Therapeuten gebildet haben, lässt sich nicht ermitteln. Ausser diesen Speisen werden andere nur erwähnt, um ausdrücklich verworfen zu werden. Die diätetischen Grundsätze der Therapeuten fasst De Vita Contemplativa zusammen in den Worten, 895, A: Sie essen um nicht zu hungern, trinken um nicht zu dürsten, aber den Ueberfluss vermeiden sie als den hinterlistigsten Feind der Seele wie des Leibes.

Die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) galt ihnen desshalb als die Grundlage (θεμέλιον), auf welcher die anderen Tugenden aufgebaut werden müssen. Unter diesen Tugenden der Therapeuten werden jedoch blos angedeutet: ihre Anspruchslosigkeit (ἀτυφία, 895, B), ihre Liebe zur Wahrheit, zur Freiheit

und Gleichheit, 900, B. In einem Wort, als aller Tugenden Pfleger werden sie geschildert, wesshalb auch Gottes Wohlgefallen auf ihnen ruhe, 893, B.

Die Monotonie des therapeutischen Lebens, die schon dadurch verbürgt ist, dass während sechs Tagen die Einsiedler die Schwellen ihrer Zellen nicht überschritten, wurde erst durch die Feier des siebenten Tages unterbrochen. Dass unter diesem siebenten Tag der jüdische Sabbath zu verstehen sei, ist wahrscheinlich, doch mehr nicht als wahrscheinlich, denn nicht als Sabbath — welches Wort überhaupt in De Vita Contemplativa nie vorkommt, — sondern als siebenten Tag, der Siebenzahl zu Ehren, 895, E, feierten die Therapeuten diesen Tag, wie sie denn auch, lediglich durch zahlensymbolische Gründe bestimmt, den je neun und vierzigsten und fünfzigsten Tag festlich begiengen, ohne dass diese ihre Feste mit den jüdischen irgend etwas gemein gehabt hätten.

Am siebenten Tag nun versammelten sich Männer und Weiber im gemeinsamen Semneion, und setzten sich nach dem Alter mit Anstand nieder. Es trat einer der Aeltesten und in den Lehrsätzen Erfahrensten auf (ὁ πρεσβύτατος καὶ τῶν δογμάτων ἐμπειρότατος) und hielt einen Vortrag. Ruhig hörten alle Uebrigen seiner Rede zu, und gaben ihren Beifall nur mit dem Winken ihrer Augenlieder oder des Kopfes zu erkennen, 893, E sqq. Ausserdem zeichneten die Therapeuten diesen siebenten Tag noch dadurch aus, dass sie dem Körper etwas mehr zugestanden als sonst: nämlich Brod, Salz, Ysop und Wasser, 894, E.

So weit die Angaben von De Vita Contemplativa über das Leben, welches die Therapeuten die Woche hindurch in ihrer Ansiedelung bei Alexandrien führten.

— III. — In einem dritten und letzten Theil (895, C bis Ende) beschreibt De Vita Contemplativa das «grösste Fest der Therapeuten» und dessen Vorfeier.

Dieses ihr grösstes Fest (μεγίστη ἑορτή, 899, B) begiengen die Therapeuten je am fünfzigsten Tag. Motivirt wird die Wahl dieses Tages durch die Bemerkung, dass fünfzig die

heiligste und natürlichste der Zahlen sei (899, B, ἁγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν), aus der Kraft des rechtwinkeligen Dreiecks entstanden, welches der Anfang der Erzeugung aller Dinge sei. Aus ähnlichen Gründen (s. darüber Zeller, 284; Müller, Des Juden Philo Buch u. s. w., 303 f.) feierten die Therapeuten ebenfalls den nach je sieben Wochen (δὶς ἑπτὰ ἑβδομάδων) wiederkehrenden neun und vierzigsten Tag als προεόρτιος μεγίστης ἑορτῆς, denn sie ehrten nicht blos die Siebenzahl, 895, E, sondern auch deren Quadrat (τὴν δύναμιν, 899, B), an deren Keuschheit und ewige Jungfräulichkeit sie glaubten.

Am neun und vierzigsten Tage nun (als an der προεόρτιος μεγίστης ἑορτῆς) versammeln sich Therapeuten und Therapeutriden gegen Abend, 902, B, weiss gekleidet im gemeinsamen Semneion. Sie stellen sich in Reih und Glied auf, heben Augen und Hände zum Himmel empor und beten zu Gott, es möge ihm ihr Mahl angenehm und wohlgefällig sein. Darauf legen sie sich zu Tische (κατακλίνονται 899, D) zum Geniessen des heiligen Mahles (ἱερὸν συμπόσιον, 900, B) nach der Folge ihres Eintritts in die Secte. — Rechts liegen die Männer, links die Weiber (κατάκλισις, 899, E). Sie liegen alle auf Papyrusteppichen, die in der Gegend des Ellbogens etwas erhöht sind. — Die Bedienung bei Tisch geschieht durch jüngere Mitglieder der Secte, die zu diesem Dienste besonders erwählt werden, und die dazu besondere Eigenschaften physischer und geistiger Natur müssen vorweisen können. — Wein wird keiner getrunken, nur Wasser wird gereicht, für die meisten kalt, warm für die Feinschmecker unter den Alten. Ebenso wenig wird Fleisch genossen. Ihre Speisen bestehen in Brod, in Salz als Zugemüs, welchem mitunter auch, wegen der Verwöhnten, Ysop zur Würze beigefügt wird (διὰ τοὺς τρυφῶντας, 900, E). Nachdem sie sich also zu Tische gelegt (μετὰ τὸ κατακλιθῆναι, 900, E) und eine feierliche Stille eingetreten ist, stellt einer unter ihnen eine den heiligen Schriften entnommene Frage auf, oder sucht die von einem andern aufgestellte zu lösen. Niemand unterbricht den Sprecher; die Anwesenden begnügen sich durch stille Ge-

berden ihm ihre Zustimmung oder ihren Widerspruch kund zu geben. Allgemeines Beifallklatschen begrüsst das Ende seiner Rede. Darauf steht derselbe auf, singt einen auf Gott gedichteten Hymnus, der Reihe nach folgen die übrigen seinem Beispiel, und singen, Männer und Frauen zusammen, die Kehrverse der Hymnen. Nachdem die Gesänge beendigt, bringen die Jünglinge den Tisch mit der allerheiligsten Speise (τὸ παναγέστατον σιτίον, 902, A) in den Ort der Versammlung herein.

Haben wir nun in diesem uns nicht weiter beschriebenen Geniessen der allerheiligsten Speise, den ersten oder den zweiten Act der therapeutischen Mahlzeit zu erblicken? Die Darstellung von De Vita Contemplativa ist in diesem Stück nichts weniger als klar. — In der That, wir erfahren zu verschiedenen Malen, dass die Therapeuten zu Tische liegen bei ihrem heiligen Mahle — κατακλίνονται, 899, D, was in De Vita Contemplativa doch nur von sich zu Tische legen verstanden werden kann (man vgl. die Beschreibung der Feier des siebenten Tages, wo es ausdrücklich heisst sie wären gesessen, κατέζονται, 893, E, und von den Frauen καθεζομένας, 894, C). Ferner wird, 899, E, ihre κατάκλισις erwähnt; 900, A, die Papyrusdecken, auf welchen sie liegen. 900, E wird bemerkt, dass die Gäste sich in der angezeigten Ordnung gelagert haben; 900, B, dass während dieses heiligen Mahles (ἐν τῷ ἱερῷ τούτῳ συμποσίῳ) die jungen Leute (welche um die liegenden Therapeuten, τῶν κατακεκλιμένων, 901, C, herumstehen) den Dienst versehen und mit Eifer und gutem Willen schnell die ihnen zugerufenen Befehle (ἐπικελεύσεις) erfüllen. Und nun mit einem Male die überraschende Notiz, dass die Jünglinge erst den Tisch in den Versammlungssaal herein bringen. — Denn warum hätten sich die Therapeuten, nachdem sie zuvor ein Tischgebet verrichtet, um einen ersten Tisch herumgelagert, warum hätten sie die Jünglinge dienend umstanden (das heisst doch wohl bei Tisch aufwartend) wenn nicht gegessen worden wäre? De Vita Contemplativa scheint zwar nur von einem Tisch zu wissen (τὴν λεχθεῖσαν τράπεζαν, 902, A); aber die von den Jünglingen herbeigebrachte τράπεζα kann

gar nicht mit der 900, E erwähnten identisch sein. Die beidesmalige Aufzählung von Brod, Salz und Ysop bewirkt leicht, dass man die sich ergebenden Differenzen unterschätzt; sieht man jedoch genauer zu, so treten dieselben so stark hervor wie dies nur bei diesem einfachsten aller Essen möglich ist. Denn 900, E wird die auf dem Tisch liegende Speise als Brod, Salz nebst Ysop für die Leckern beschrieben, sie ist in allen Stücken derjenigen gleich, welche am Sabbath genossen wurde. Von der «allerheiligsten Speise» jedoch heisst es, dass sie in gesäuertem Brod bestand und Salz, das mit Ysop vermischt worden. Man vergleiche die drei einzigen in De Vita Contemplativa vorkommenden Beschreibungen der therapeutischen Speisen:

Von den am Sabbath genossenen Speisen heisst es, 894, E: ἄρτον εὐτελῆ, καὶ ὄψον ἅλες, οὓς οἱ ἁβροδιαίτατοι παραρτύουσιν ὑσσωπῳ.

Von den an der Vorfeier des grössten Festes genossenen, 900, D: ἄρτος μὲν τροφὴ, προσόψημα δὲ ἅλες οἷς ἐστιν ὅτε καὶ ὕσσωπος ἥδυσμα παραρτύεται διά τούς τρυφῶντας.

Von der allerheiligsten Speise, 902, A: παναγέστατον σιτίον, ἄρτος ἐζυμωμένος μετὰ προσοψήματος ἁλών, οἷς ὕσσωπος ἀναμέμικται, δί αἰδῶ τῆς ἀνακειμένης ἐν τῷ ἁγίῳ προνάῳ ἱερᾶς τραπέζης, κτλ.

In den zwei ersten Fällen ist Ysop facultativ; nur einige unter den Therapeuten, die Leckern (τρυφῶντες, ἁβροδιαίτατοι), geniessen denselben; im dritten Fall hingegen ist seine Vermischung mit dem Salz obligatorisch, nur mit Ysop vermengtes Salz darf gebraucht werden. Ferner ist die dem Ysop beigelegte Bedeutung bei den Mahlzeiten eine völlig verschiedene. In den zwei ersten Fällen wird es angesehen als Würze, im dritten wird das Salz mit Ysop vermengt aus Achtung für den heiligen Tisch in dem heiligen Vorhof. Auf diesem nämlich liegt ungesäuertes Brod und Salz ohne jedes Gewürz. Denn es ist billig, dass die reinsten und einfachsten Speisen, als besondere Belohnung für ihre Dienste, der vorzüglichsten Klasse der Menschen, den Priestern, überlassen werden.

Die Verschiedenheiten liegen auf der Hand und lassen

sich nicht wegdeuten. Sie treten zu stark hervor, um als zufällig bezeichnet werden zu können. Es ist desshalb mindestens die Möglichkeit zuzugeben, dass das heilige Mahl der Therapeuten aus zwei verschiedenen Theilen bestanden habe.

Das «grösste Fest» der Therapeuten wurde beschlossen durch die Feier der heiligen Nachtwache (τὴν ἱερὰν ἄγουσι παννυχίδα, 902, 2). Nachdem Männer und Weiber zwei verschiedene Chöre gebildet, und unter der Leitung von Choregen, bald zusammen gesungen, bald in Wechselgesängen sich abgelöst hatten, vereinigten und mischten sich beide Chöre, Männer und Weiber (ἀναμίγνυνται, 892, C), wie bei bacchischen Festen, trunken von göttlicher Liebe. Die Therapeuten nahmen dabei hauptsächlich den Chor zum Vorbild, den Moses und Mirjam an den Ufern des Rothen Meeres leiteten (Exodus XV), um die daselbst geschehenen grossen Thaten zu feiern. In heiliger Trunkenheit (μεθυσθέντες τὴν καλὴν ταύτην μέθην, 903, A) verbrachten, mit Wechselgesängen und Reigentänzen, die Therapeuten die ganze Nacht. Sobald aber der Morgen graute wendeten sie ihre Blicke gegen Osten, und beim Aufgehen der Sonne erhoben sie die Hände gen Himmel und beteten um einen glücklichen Tag, um Wahrheit und um Schärfe des Geistes. Darauf kehrte ein Jeder in sein Semneion zurück, um neu gekräftigt das Studium der gewohnten Philosophie wiederum aufzunehmen.

Dies die Schilderung, welche De Vita Contemplativa von den Therapeuten entwirft.

θεραπευτῶν μὲν δὴ πέρι τοσαῦτα.

II.

Drei Erklärungsversuche.

Es ist im vorgehenden Abschnitt versucht worden die wesentlichsten Züge, die De Vita Contemplativa uns an die Hand gibt, zu einem einheitlichen Bilde des Therapeutismus zusammen zu fügen; es gilt von nun an dasselbe zu erklären, zu erläutern, denn an sich ist es nichts weniger als klar und verständlich. Gerade über die wichtigsten Fragen, die in Betracht kommen müssen, über die Zeit und Art der Entstehung der Secte lässt uns De Vita Contemplativa im Unklaren, flüchtig gleitet sie über die Motive hinweg, welche in den verschiedenen Ländern, gleichzeitig und in gleicher Weise, zahlreiche Menschen dazu zu bewegen vermochten, das mühsame und entsagungsvolle therapeutische Leben anzutreten. Die Zahl der Mitglieder der Secte, woraus erst ein sicherer Schluss auf deren wirkliche Bedeutung möglich wäre, wird nicht einmal annäherungsweise angedeutet, selbst nicht die der Mitglieder der therapeutischen Colonie bei Alexandrien. Die Art auf welche diese Letzteren, trotz ihrer Besitzlosigkeit und ihrer Arbeitsscheu, dennoch ihr Leben fristen konnten, wird vornehm verschwiegen, wie denn allen derartigen Fragen De Vita Contemplativa stets aus dem Weg zu gehen scheint, um den idealen Schimmer nicht zu trüben, den sie über die ganze Secte ausbreiten möchte; kurz, überall müssen

Erläuterungen und Ergänzungen stattfinden, ganz abgesehen davon, dass die ganze Schilderung bedeutend muss ernüchtert werden.

Wie aber ist unter solchen Umständen eine geschichtliche Würdigung von De Vita Contemplativa möglich? Auf welche Weise sollen die Lücken ausgefüllt, die dunkeln Punkte aufgehellt werden?

— I. — Das am nächsten liegende Auskunftsmittel, zu dem man auch in erster Linie gegriffen hat, nachdem man den christlichen Charakter der Therapeuten aufgegeben hatte, besteht gewiss darin, dass man nach anderweitigen Berichten oder Notizen über die Therapeuten sich umsieht, um so, über ein grösseres geschichtliches Material verfügend, die Angaben von De Vita Contemplativa controliren und ergänzen zu können. Sind aber derartige Berichte wirklich vorhanden? Seit dem sechzehnten Jahrhundert wird die Frage fast einstimmig bejaht. Es wird zwar meist zugestanden — was in der That schwer zu leugnen wäre — dass die Therapeuten, unter diesem Namen, sonst nirgends wieder beschrieben, ja nicht einmal erwähnt werden; aber gerade dieses Stillschweigen der Zeitgenossen soll uns schon einen Wink über den wirklichen Sachverhalt geben. Es habe seinen Grund darin, dass die Therapeuten keine selbstständige Existenz fristeten, sondern nur einen Zweig des palästinensischen Essenismus bildeten. Diese nahe Verwandtschaft beider Secten habe übrigens der Verfasser von De Vita Contemplativa deutlich genug schon im Prolog seiner Schrift angedeutet. Desshalb auch, weil man im Alterthum die Therapeuten nie für etwas anderes gehalten, als für ägyptische Nebengänger der palästinensischen Essener, habe man sie, mit Ausnahme von De Vita Contemplativa, nie besonders erwähnt und beschrieben. Die Identität beider Secten wird sodann durch den Vergleich ihrer Anschauungen, Gebräuche und Sitten erwiesen, und die sie betreffenden Notizen zu ihrer gemeinsamen Erklärung verwendet.

Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass diese Ansicht auf den ersten Anblick etwas sehr ansprechendes hat.

Das noch später zu erörternde Schweigen der Zeitgenossen über die Therapeuten erhält eine befriedigende Erklärung; ferner, da Essener und Therapeuten Zeitgenossen, beide aus dem Schoosse des Judenthums hervorgewachsen waren, beide von der Welt sich absonderten, beide in kleineren oder grösseren Colonien zusammenlebten, beide durch ihre Weltflucht, sowohl in der jüdischen als griechisch-römischen Welt, als eine ausserordentliche Erscheinung dastehen, so scheint in der That alles zur Identificirung beider Secten hinzudrängen.

Kann dieselbe aber desshalb als eine erwiesene gelten? Ist sie überhaupt erweisbar? Das ist eine Frage, die hier entschieden verneint werden muss. Sie soll im Folgenden etwas ausführlich behandelt werden, da, wie bemerkt, die Identität oder doch wenigstens die sehr nahe Verwandtschaft zwischen Essenern und Therapeuten, bei fast allen Forschern auf diesem Gebiete als eine ausgemachte gilt (s. Herzfeld, III, 400 ff.). Der nun anzustellende Vergleich zwischen beiden Secten würde jedoch von vornherein auf nicht geringe Schwierigkeiten stossen und könnte in manchen Stücken zu keinem sicheren Ergebniss führen, bei den verschiedenartigen Auffassungen, die der palästinensische Essenismus erfahren, besässen wir nicht von letzterm zwei Schilderungen des Philo selbst. Die eine in dem Tractat Quod omnis probus liber, stammt wohl aus früherer Zeit (wie man denn allgemein diese Schrift im Leben Philo's früh ansetzt). Die andere, ein Fragment aus der Apologia pro Judæis — (bei Eusebius, Præp. evangel. VIII, 11) — gehört hingegen einer viel späteren Zeit an, ist viel maassvoller und objectiver gehalten, findet meist in den Berichten des Josephus eine Stütze, wesshalb in jeder Hinsicht ihr mehr Autorität zukommt, als der Schilderung der Essener in Quod omnis probus liber. — Dank dem Umstande, dass wir zwei philonische Berichte über den Essenismus besitzen, dürfen wir uns hier meist darauf beschränken denselben die Elemente zur Vergleichung beider Secten zu entnehmen, ohne uns weiter darum zu kümmern was der Essenismus eigentlich gewesen und welche

Principien dieser Secte zu Grunde gelegen. Denn es kann hier nicht mehr von verschiedenen Auffassungen die Rede sein, welche die Essener einerseits, die Therapeuten anderseits erfahren hätten, und je individueller man Philo angelegt sein lässt, um so mehr Hoffnung muss vorhanden sein die gemeinsamen Züge in seinen Schilderungen heraus zu finden, da er in beiden Fällen mit Vorliebe seine Aufmerksamkeit denselben Punkten zuwenden musste. Er hatte ja Gelegenheit den Essenismus in Palästina selbst zu beobachten (s. Fg. Philo's bei Euseb., Præp. evangel. VIII, 14). Trotz all dem aber treten überall in den philonischen Berichten die Verschiedenheiten zwischen beiden Secten, nicht aber ihre Verwandtschaft zu Tage.

1) So schon ergibt sich eine erste Verschiedenheit bei dem Vergleich der örtlichen Verhältnisse. Von den Essenern erfahren wir, dass sie in Palästina zu Hause waren. (Apol. XI, § 1, Dindorf: Sie bewohnen πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας. Dasselbe bezeugt Josephus. Zu Q. o. p. l. 876, C, im Falle dort nicht eher zu lesen wäre wie De Nobil, 909, A, sind zu vergleichen die Stellen bei Renan, Saint Paul, Paris, 1869, p. 4). Nirgends erfahren wir, dass Essener auch ausserhalb Palästina's sich aufgehalten hätten oder zu finden gewesen wären. De Vita Contemplativa hingegen setzt ihre Therapeuten als in der ganzen Welt vorhanden voraus. Besonders aber gilt ihr Aegypten als deren Hauptsitz. Dass auch in Palästina es Therapeuten geben könnte ist allerdings dadurch nicht ausgeschlossen, aber nur unter der Voraussetzung möglich, dass die palästinensischen Colonien Nebenzweige der ägyptischen gebildet hätten.

2) Mit keinem Wort wird in Apol. Q. o. p. l. und Josephus angedeutet, dass bei den Essenern die πανταχόθεν ἄριστοι nach Alexandrien geschickt worden wären. Dieser internationale Charakter der Gesellschaft wäre doch von genügender Wichtigkeit gewesen, um hervorgehoben zu werden.

3) Von den Essenern wird berichtet, dass sie Städte und Dörfer bewohnten (Apol. § 1, cf. Josephus B. J. II, 8, 4;

Q. o. p. l. 876, C, ist nach Apol. § 1 zu berichtigen, diese Stelle setzt übrigens für die Essener ganz andere Aufenthaltsorte voraus, als De Vita Contemplativa für die Therapeuten); von den Therapeuten hingegen, dass sie die Einsamkeit aufsuchten, principiell jede Gesellschaft flohen, und selbst nur je am siebenten und neun und vierzigsten Tage zusammen kamen.

4) Die Zahl der Essener wird von Philo und Josephus auf etwa viertausend geschätzt (Q. o. p. l. 876, D; A. J. XVIII, 1, 5). De Vita Contemplativa bestimmt zwar die Zahl der Therapeuten nicht, da dieselben aber in Hellas, den übrigen Ländern, und in jeder einzelnen ägyptischen Provinz Anhänger hatten, dürften sie wohl numerisch den Essenern weit überlegen gewesen sein.

5) Verschiedenartiges wird uns ferner über die Zusammensetzung der zwei Secten berichtet. Bei den Essenern wurden keine Jünglinge in den Orden aufgenommen, sondern nur reife und ältere Männer (Apol. § 3). Bei den Therapeuten hingegen wurden die Mitglieder, je jünger um so lieber aufgenommen. Die Differenz kann nicht durch den Umstand ausgeglichen werden, dass nach Josephus (B. J. II, 8, 2) die Essener Knaben aufnahmen und sie erzogen, denn diese galten ja nicht einmal als Novizen, geschweige denn als Ordensglieder, während bei den Therapeuten die Jünglinge gleich ordentliche Mitglieder der Secte wurden. Eine nicht geringere Verschiedenheit bestand zwischen beiden Secten bezüglich der Frauen. Die Essener stellten das weibliche Geschlecht sehr tief (Apol. § 14. Josephus, B. J. II, 8, 2), darum verheiratheten sie sich nicht, geschah es dennoch bei ganz wenigen, so war es blos der Kindererzeugung wegen (B. J. II, 8, 13). Dass bei den Essenern Frauen wirkliche Mitglieder des Ordens gewesen wären, ist aus Josephus nicht im geringsten zu erweisen, während die Aussagen Philo's diese Annahme schlechterdings unmöglich machen (Apol. § 16 ff.; cf. Joseph., B. J. IX, 8, 2; A. J. XVIII, 1, 5. Plinius, Nat. Hist. V, 17). Bei den Therapeuten hingegen waren die Frauen vollkommen gleichberechtigt mit den Männern. Von

einer Geringschätzung oder selbst einer Unterordnung des weiblichen Geschlechts ist in De Vita Contemplativa keine Spur zu finden, im Gegentheil wird es von ihr verherrlicht, 899 D.

6) Nicht geringere Verschiedenheiten treten bei der Organisation beider Secten zu Tage. Die Essener bildeten einen streng geschlossenen Orden mit Vorstehern und Verwaltern, denen sie einen unbedingten Gehorsam schuldeten (Apol. § 10, cf. Joseph., B. J. II, 8, 6). Bei den Therapeuten hingegen lassen sich höchstens einige dürftige Ansätze zu einer Organisation ihrer Secte nachweisen in den unbedeutenden Ehrenämtern, die bei der Feier des «grössten Festes» erwähnt werden. Uebrigens wäre eine Organisation, wie die essenische, ihren Principien zuwider gewesen, 900, B. Ebenso wenig finden sich bei den Therapeuten die essenischen Classeneintheilungen, das Noviziat, u. s. w., denn alle waren gleich und frei.

7) Eine vom Verfasser von De Vita Contemplativa bereits im Prolog hervorgehobene und seitdem oft besprochene Differenz, ist die grundverschiedene Stellung zur Arbeit, welche Therapeuten und Essener einnahmen. Von den Essenern erfahren wir zur Genüge, dass sie den ganzen Tag über mit Arbeiten beschäftigt waren (Apol. § 6. Q. o. p. l. 876, E, cf. Jos. B. J. II, 8, 5). Sie waren meist Feldbauer, Hirten (Apol. § 8) Handwerker, nur ganz wenige Industrien waren ihnen verboten (Apol. § 9; Q. o. p. l. 877, A). Sie beschränkten die Beschäftigung mit religiösen und philosophischen Fragen auf ihre Zusammenkünfte in ihren Synagogen am Sabbath (Q. o. p. l. 877, C). Bei den Therapeuten hingegen konnte von Arbeit schlechterdings keine Rede sein, 893, E. Ihre ganze Zeit widmeten sie ausschliesslich der Philosophie.

8) Damit hängt eng zusammen die verschiedene Stellung, die beide Secten zum materiellen Besitz einnahmen. Die Essener, bei ihrem Eintritt in den Orden, überliessen demselben ihren Besitz, der zum Gemeingut und vom Orden verwaltet wurde. Ebenso wenig verschmähten sie es, durch ihre Arbeit Geld zu erwerben (Apol. § 10, cf. 14; Q. o. p.

l. 874, B). Ganz anders die Therapeuten: bevor sie sich in die Einsamkeit zurückzogen verschenkten sie alle ihre Güter, und darin gerade, dass sie sich von jedwedem Gelderwerb fern hielten, sieht De Vita Contemplativa eine Quelle ihrer Vollkommenheit 899, C.

9) Beide Secten hatten gemeinsame Mahlzeiten, aber auch hier treten die Verschiedenheiten viel stärker hervor als die Aehnlichkeiten. Denn gemeinsame Mahlzeiten fanden bei den Essenern täglich (Apol. § 11; Q. o. p. l. 874, B) zweimal (B. J. II, 8, 5) statt. Bei den Therapeuten hingegen nur ausnahmsweise je am neun und vierzigsten Tag.

10) Die Therapeuten waren Asketen, sie assen nur einmal und zwar nach Sonnenuntergang. Langes Fasten galt bei ihnen für verdienstlich. Ihre Speise war die einfachste, die sich nur denken lässt: Brod, Salz, Ysop, ihr Getränke war klares Quellwasser. Die Speisen der Essener werden uns zwar nicht im Detail aufgezählt, doch sind gewichtige Gründe vorhanden um uns für sie eine weit reichlichere Kost statuiren zu lassen. Erstens schweigen über die vorgeblich asketischen Tendenzen der Essener, über ihre Fasten, ihre primitive Speise, ihr Sichenthalten von Fleisch und Wein, unsere sämmtlichen Quellen. Sie rühmen wohl alle die essenische Mässigkeit, aber Mässigkeit ist noch keine Askese. Ferner berichtet Philo, Apol. § 8, von ihren Viehheerden — zu was mochten ihnen wohl dieselben dienen, wenn nicht zum Unterhalt? Er bemerkt weiter, Apol. § 8, dass der Verwalter jedem Essener «reichliche Speise» vorsetze (τροφὰς ἀφθόνους), ein gewiss unglücklich gewählter Ausdruck, wenn es sich um Leute gehandelt hätte, die ihr Leben lang nur Salz, Ysop, Brod und Wasser (Keim, Gesch. Jesu, I, 293) zu geniessen bekamen. Ebenso wenig kann Josephus von dieser essenischen Askese etwas gewusst haben, sonst hätte er, B. J. II, 8, 5, nicht geschrieben: Die Stille herrscht während ihres Mahls, «der Grund liegt aber nur in der beständigen Nüchternheit der Essener, wornach sie Speise und Trank nur bis zur Sättigung geniessen.» Wie kann diesem Satz gegenüber von prin-

cipieller und steter Enthaltung von Wein die Rede sein? — von einem asketischen Leben überhaupt? Jedenfalls wenn die Essener keinen Wein tranken, sich des Fleichgenusses enthielten, überhaupt einer diätetischen Askese ergeben waren, so wissen davon weder Philo noch Josephus; beide setzen vielmehr das Gegentheil voraus. Erst spätere Schriftsteller berichten davon, ohne dass sie jedoch in diesem Stücke mehr Glauben verdienten als in den anderen, übrigens äusserst dürftigen Notizen, welche sie den Berichten ihrer Gewährsmänner beifügten (Zeller, III, 2, 235, cf. Clemens, Die Quellen für die Geschichte der Essener, Hilgenfeld's Zeitschrift 1869, S. 328 ff.). Die Therapeuten waren also im strengsten Sinn des Wortes Asketen, die Essener hingegen, so viel wir wissen, waren es nicht.

11) Ferner waren die Therapeuten wirkliche Philosophen. Philosophiren war ihre Lebensaufgabe, das «Schauen» ihr Ziel, alles übrige, was nicht darauf Bezug hatte, wurde vernachlässigt. Bei den Essenern hingegen trat die Speculation, das eigentliche Philosophiren, so sehr in den Hintergrund, dass Philo in der Apologie es ganz mit Stillschweigen übergehen und in Q. o. p. l. 877, B u. C, erklären konnte: die Essener bezögen alles auf die Ethik. So enthält auch der Eid, welchen der Essener bei seiner Aufnahme in den Orden leisten musste, vorwiegend rein ethische Verpflichtungen. Der Verfasser von De Vita Contemplativa hebt selbst diese Differenz zwischen dem praktischen Charakter der Essener und dem theoretischen der Therapeuten, im Eingang seiner Schrift hervor. Es ist derselbe auch nie geleugnet worden, nur begnügte man sich meist damit, ihn als die einzige durchgehende Verschiedenheit zwischen beiden Secten anzuführen und anzuerkennen.

12) Bei den Essenern spielten die Abwaschungen eine grosse Rolle. Sie gehörten zum Wesen des Essenismus. Bei den Therapeuten hingegen werden sie niemals erwähnt, was, wenn sie auch bei ihnen im Gebrauch gewesen wären, in der so detaillirten Schilderung der Feier des «grössten Festes» schwerlich hätte unterbleiben können. Abwaschungen sind überhaupt in buchstäblicher Auffassung von 893, E bei den Therapeuten geradezu unmöglich.

13) Die Priester in Jerusalem waren ein Gegenstand der grössten Hochachtung seitens der Therapeuten. Dieselben vermieden alles, was selbst nur dem Anschein nach das Priesterthum hätte beeinträchtigen können, 902, A. Ganz anders lagen die Verhältnisse bei den Essenern. Aus Philo (Q. o. p. l. 876, D, cf. Jos. A. J. XVIII, 1, 5) erfahren wir dass sie keine Opfer brachten, was schwerlich als ein Act der Deferenz für die jerusalemitische Priesterschaft aufgefasst werden kann, und dies um so weniger als Josephus A. J. XVIII, 1, 5, erwähnt, dass sie selbst Priester (ἱερεῖς) aus ihrer Mitte wählten (χειροτονοῦσι), was doch unstreitig einen directen Eingriff in die Rechte des Priesterthums begründet. Eine besondere Hochachtung der jerusalemitischen Priesterschaft darf man desshalb, in welcher Weise man auch obige Stellen auffassen und erklären mag, den Essenern nicht zuschreiben.

14) Die Therapeuten feierten den siebenten, den neun und vierzigsten und fünfzigsten Tag aus philosophisch-zahlensymbolischen Gründen. Die Essener hingegen standen auch in dieser Hinsicht ganz auf dem Boden der jüdischen Religion. Am siebenten Tag vereinigten sie sich in ihren « Synagogen » (Q. o. p. l. 877, C); von besonderen, ihnen eigenthümlichen Festen, verlautet nichts, namentlich nichts was auch nur von weitem eine Analogie mit den Pannychidien der Therapeuten und deren mystisch-bacchantischen Chören gehabt hätte. Einerseits die essenische Nüchternheit, andererseits die überschwängliche therapeutische Mystik.

15) Eben so wenig wie in ihrer Organisation, ihren Ansichten und Gebräuchen, berühren sich Essener und Therapeuten in ihrer Geschichte. Es stehen uns zwar nur dürftige Notizen über die Geschichte des Essenismus zu Gebote bei Josephus, und De Vita Contemplativa enthält nur Andeutungen über die Vergangenheit des Therapeutismus. Aber einerseits treffen wir mit Prophetie beschäftigte Essener in der jüdischen Geschichte bereits in der Entstehungszeit ihres Ordens an (Jos. B. J. I, 3, 5 = A. J. XIII, 11, 2) genau wie später (B. J. II, 8, 12). Anderntheils beschäftigten sich bei den Therapeuten schon die « alten

Stifter der Secte » mit der Abfassung allegorischer Commentare, 853, D, wie noch die in De Vita Contemplativa geschilderten Einsiedler. Es sind dies zwar nur zwei Züge aus einem reichen Bilde, aber charakteristisch ist es jedenfalls, dass die einzigen Nachrichten, die wir über die Vergangenheit der beiden Secten besitzen, eben so wenig in Einklang stehen, als die, welche uns aus jüngerer Zeit überliefert worden sind.

Dies die Hauptdifferenzen zwischen Essenern und Therapeuten. Die bereits angeführten liessen sich noch um ein bedeutendes vermehren, da fast alle beiderseits erwähnten Gebräuche, Sitten, Anschauungen, eben so viele Differenzpunkte abgeben. Selbst da, wo auf den ersten Anblick eine Uebereinstimmung zu herrschen scheint, stellen sich bei näherer Betrachtung Verschiedenheiten heraus.

So hat man die Identität der Benennung beider Secten behauptet und daraus ihre nahe Verwandtschaft oder Identität gefolgert. Das griechische θεραπευτὴς, heisst es, sei die genaue Uebersetzung des hebräischen E s s e n. Herzfeld III, 405 hält es sogar für « hyperkritisch, die Identität der Benennung Essäer und Therapeuten zu bezweifeln. » Ebenso urtheilen u. A. Baur, Drei Abhandlungen, S. 216; K. G. der drei ersten Jahrh., S. 20; Keim, I,285; Immer, N. T. Theol., Bern 1878, S. 37; Dähne, in Ersch und Gruber s. v.; Bellermann, S. 7; Uhlhorn, Herzog's Real. Enc. s. v.

Das hebräische a s a bedeutet allerdings θεραπεύειν im Sinne von heilen. Ist aber hiemit etwa schon bewiesen dass Ἐσσαῖος oder gar Ἐσσηνὸς von dieser Wurzel herkomme? Wo tritt bei den Essenern « das Heilen » als Hauptbeschäftigung in dem Maasse hervor, dass man sie im Lande kurzweg « die Heilenden » hätte nennen können? Josephus erwähnt ihre Heilkunde nur im Vorübergehen (B. J. II, 8, 6), Philo übergeht dieselbe mit Schweigen, trotz der ihm Apol. § 13 gebotenen Gelegenheit; übrigens weiss er nichts von dieser Bedeutung des Wortes Ἐσσαῖος, Q. o. p. l. 876, D; Apol. § 1. Zudem müsste wie natürlich diese Bedeutung von « Heilenden » umgedeutet werden, um auf die Therapeuten ihre Anwendung finden zu können.

Diese Ableitung des Namens der Essener hat keine historische Grundlage, kann die nun einmal sich vorfindende doppelte Endung des Wortes in αιος und ηνος gar nicht erklärlich machen, und ist grammatikalisch kaum mehr werth als die anderen Etymologien von Essener, welche dutzendweise aufgezählt werden, die älteren z. B. im De tribus Judaeorum Sectis Syntagma, Delphis 1703, I, 106; bei Bruckerus Historia critic. philos., Lips. 1742, I, 106; bei Bellermann S. 6—14; die neueren bei Herzfeld III, 394; Tideman, Het Essenisme, Leiden 1868, S. 33—39; Zeller III, 2, 234; Grätz, Gesch. der Juden, Leipzig, 1878, S. 661; u. s. w.

Einen weit geringern Beifall als die oben besprochene, haben die anderen Hypothesen zur gemeinsamen Ableitung der Worte Essener und Therapeuten gefunden. Sie können desshalb hier unerwähnt bleiben. Ueberhaupt dürften den aus der vorgeblichen Identität der Benennung beider Secten gezogenen Consequenzen heute wenig Beweiskraft mehr zukommen, da immer mehr eine Ableitung des Wortes Essener sich erprobt, die bereits Philo angedeutet hat, die im Syntagma I, 23; 107; 430; 443 u. ö. besprochen wurde, welcher sich Ewald, Gesch. des Volkes Israël, Göttingen 1864, IV, 485 wieder annahm, die Hitzig weiter ausbildete, zuerst bei Zeller III, 2, 325, später in seiner Geschichte des Volkes Israel II, 427, und der sich seitdem die meisten Gelehrten angeschlossen haben, dass nämlich das Wort Essener abzuleiten sei von ḥ a s e = ḥ a s i d, «im Plural würde dieses im stat. absol. ḥ a s e n, im stat. emphat. ḥ a s a j a lauten; von jenem käme Ἐσσηνὸς, von diesem Ἔσσαῖος» (Zeller, 325). Diese Ableitung ist gewiss die «ansprechendste» (Schürer, 601) aller der bis auf den heutigen Tag aufgestellten. In der That, bedenkt man das Willkürliche, Spielende, Haltlose, das den meisten anderen vorgeschlagenen Etymologien zu Grunde liegt, überlegt man dass hingegen die so eben angeführte allen Anforderungen gerecht wird, treffend die Endungen αιος und ηνος erklärt, die doch einmal gang und gäbe sein mussten, da Philo stets Ἔσσαῖος hat, Josephus

meist (vierzehn Mal) Ἐσσηνός schreibt, dabei aber etwa sechs Mal die Form Ἐσσαῖος gebraucht (vier Mal schwanken bei ihm die Lesarten, s. Harnischmacher, De Essenorum apud Judaeos Societate, Bonn 1866, I, p. 10), — ferner, dass sie dem Wesen der Secte, die sie bezeichnen soll, durchaus entspricht, historisch sich rechtfertigen lässt, so kann man nicht umhin ihr mindestens einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zuzugestehen. Die nahe Verwandtschaft von Essener und Therapeuten kann desshalb schwerlich aus der vorgeblichen Identität der Namen, die sie führten, gefolgert werden.

Eben so wenig aus dem Umstand, dass die Essener ihre Schriften allegorisch erklärten, denn wie Hilgenfeld, Zeitschrift für wiss. Theol., 1868, S. 352, treffend bemerkt, bezeichnet das allein in Frage stehende διὰ συμβόλων, Q. o. p. l. 877, D, « immer noch keine allegorische Schrifterklärung in alexandrinischer Weise. » Allegorische Schriftauslegung übrigens trieben alle Juden im ersten Jahrhundert. Es kann desshalb sicherlich aus 877, D kein Argument zu Gunsten der Zusammengehörigkeit von Essener und Therapeuten gewonnen werden.

Nicht anders steht es mit der Seelenlehre beider Secten. Die Therapeuten huldigten dem extremsten, einseitigsten Spiritualismus. In welcher Weise aber sie sich die Unsterblichkeit ausmalten, ob in einem ihnen eigenen Sinn, ob im alexandrinischen, ob im neupythagoreïschen oder im essenischen, wissen wir nicht. Nichts berechtigt uns desshalb ihnen die von Josephus allein erwähnte essenische Präexistenz- und Unsterblichkeitslehre unterzuschieben. In diesem, wie noch in vielen anderen Fällen, müsste zuerst die Identität oder doch wenigstens die nahe Verwandtschaft von Essenern und Therapeuten festgestellt werden, ehe man so ohne weiteres die Ansichten und Gebräuche der einen Secte auf die andere übertragen dürfte. Diese Identität ist aber bisher noch immer nicht dargethan worden.

Auch durch die, beiden Secten gemeinsame Sitte, in der Richtung gegen Osten ihre Morgengebete zu verrichten,

kann sie nicht erwiesen werden. Von den Essenern berichtet Josephus, dass sie jeden Morgen vor Aufgang der Sonne altherkömmliche Gebete an dieselbe richteten, gleichsam bittend, dass sie aufgehe (πατρίους δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι, B. J. II, 8, 5). Diese Stelle, in welcher Weise man sie auch erklären mag, setzt sicherlich eine grosse Hochhaltung der Sonne bei den Essenern voraus. Ferner begründet die essenische Sitte, in der Richtung der aufgehenden Sonne zu beten, eine starke Abweichung von dem zu ihrer Zeit bei ihrem Volke üblichen Gebrauche, die Gebete zu verrichten «mit dem Gesicht nach dem Allerheiligsten, also nach Jerusalem zugewandt.» Schürer, S. 472; s. Ezechiel VIII, 16, 17; 1 Reg. VIII, 48; Daniel VI, 11. Bei den Therapeuten liegt die Sache ganz anders. Von irgend einer Verehrung der Sonne lässt sich bei ihnen auch nicht die leiseste Spur nachweisen. Gebete nach Osten fanden ferner bei ihnen nur je am Morgen des fünfzigsten Tages statt, gehörten also nicht wie bei den Essenern zu den stehenden Gebräuchen, und können desshalb auch nicht dieselbe Bedeutung gehabt haben. Nur am Morgen ihres «grössten Festes» beteten sie, das Gesicht nach Osten gewandt, aber im Osten lag ja auch für sie Jerusalem, nach welcher Richtung hin alle Juden ihre Gebete verrichten sollten.

Grosses Gewicht hat man endlich auf das, beiden Secten gemeinsame Tragen weisser Kleider gelegt. Philo zwar thut dieser Eigenthümlichkeit bei den Essenern keine Erwähnung, trotzdem er Apol. § 12 ihre Kleidung beschreibt. Nur Josephus berichtet, B. J. II, 8, 3, dass «allezeit weisse Kleidung zu tragen, die Essener für schön halten,» wesshalb schon jedem neu eintretenden Mitgliede ein weisses Gewand überreicht wurde (II, 8, 7). Es ist desshalb auch sehr wahrscheinlich, dass die heiligen Gewänder der Essener, die ἱεραὶ ἐσθῆτες, II, 8, 5, weiss waren. Von den Therapeuten erfahren wir nicht, dass sie im Gewöhnlichen weiss gekleidet gewesen (De Vita Contemplativa 895, B), nur dass zur Feier ihres «grössten Festes» sie weisse Kleider anlegten. Was aber beweist dies? Kommt denn im Alterthum

das Tragen weisser Kleider etwa nur bei den Essenern vor? Galt nicht vielmehr die weisse Farbe als die Freudenfarbe? Wenn nun also die Therapeuten ihr grösstes Fest, ihr Freudenfest feierten, konnten sie ganz wohl weiss gekleidet sein, ohne dass desshalb diese Sitte auf irgend einen essenischen Einfluss zurückgeführt werden müsste.

Genau besehen, beschränkt sich das beiden Secten Gemeinsame auf einige Analogien, wie dem ja gar nicht anders sein könnte bei zwei Gesellschaften, welche beide von der Welt sich absonderten, beide zu gleicher Zeit bestanden und deren Mitglieder derselben Religion angehörten. Auf nichts anderes übrigens als auf einige ganz vage Analogien verweiset auch der Prolog von De Vita Contemplativa. Nachdem ich, heisst es dort, die Essäer besprochen habe, welche das praktische Leben (πρακτικὸν βιὸν) übten.... will ich nun sofort auch von denen reden, welche sich der Beschauung (θεωριάν) gewidmet haben. Diese Worte wollen offenbar nur besagen, dass der Verfasser, weil er die Essener beschrieben, es als seine Pflicht erachte, auch die Therapeuten genau auf dieselbe Weise bekannt zu machen, da durch ihre Tugenden dieselben mindestens sich ebenso sehr auszeichneten wie die Essener. Unser Verfasser denkt also so wenig daran, Essäer und Therapeuten zu identificiren, dass er vielmehr das einzige Mal, wo er in De Vita Contemplativa der Essäer Erwägung thut, sie als den Gegensatz zu den Therapeuten bildend, charakterisirt. Und in der That, wenn beim Vergleich von Essenern und Therapeuten etwas befremden muss, so ist es gewiss nicht, dass gewisse Analogien zwischen ihnen vorhanden waren, sondern vielmehr, dass unter den gegebenen Verhältnissen, beide Secten so durchgängig verschieden sich gestalten konnten.

Bei einer derartigen Sachlage dürfte es desshalb mehr als gerathen sein, den Essenismus nicht zur Erklärung des Therapeutismus herbeizuziehen.

— II. — Steht es aber einmal fest, dass die Therapeuten nicht mit den Essenern identificirt, ja nicht einmal als mit

denselben verwandt betrachtet werden dürfen, dass vielmehr Essener und Therapeuten zwei verschiedene für sich bestehende Secten gebildet haben, so folgt daraus, dass wir über die Therapeuten keine andere Angaben besitzen, als die, welche De Vita Contemplativa enthält. Von vorn herein fällt also die Möglichkeit, deren Inhalt kontroliren zu können. Dies ist allerdings ein misslicher Umstand, doch bewirkt derselbe noch keineswegs, dass der Gesammtcharakter des Therapeutismus und dessen Ursprung nicht erklärt werden könnte. Denn die Therapeuten, wie jede historische Erscheinung, müssen nothwendigerweise in irgend einem Verwandtschaftsverhältniss zu einer der Geistesrichtungen ihrer Zeit gestanden haben. Sie sind zwar Juden; aber die alttestamentliche Religion kommt bei ihnen in den Hintergrund zu stehen und ist vielfach mit philosophischen und anderweitigen fremdartigen Elementen zersetzt. Diese letzteren sind das Tonangebende, aus ihnen allein und nicht aus der alttestamentlichen Religion lassen sich die meisten therapeutischen Anschauungen und Grundsätze erklären. Wann nun aber, und wo, gab es ein, in solcher Weise mit philosophischen und ihm von Haus aus fremdartigen Ideen zersetztes Judenthum, welches mit dem Therapeutismus einige Analogie hätte? Die Antwort kann sicherlich nicht schwer fallen. Es gibt in der Geschichte der vorchristlichen Gedankenwelt nur einen Punkt, wo die alttestamentliche Religion derartig durch fremde philosophische Ideen durchdrungen, zersetzt und selbst überwuchert wurde, nämlich das Judenthum der jüdisch-alexandrinischen Periode. Und genau besehen, ist es ja gerade der Hauptsitz der jüdischen Spekulation, Alexandrien, wohin uns De Vita Contemplativa verweist, direkt, indem sie die in ihrer Nähe gelegene Colonie als πατρίς aller Therapeuten kennzeichnet, indirekt durch die Erwähnung vieler Ansichten und Lehren, welche ihre Helden mit der namentlich in Alexandrien blühenden Philosophie gemein hatten.

Diese Verwandtschaft ist in vielen Stücken eine derartige (Dähne, I, 453), dass sie von Niemanden noch völlig geleugnet worden ist, so verschiedenartige Folgerungen

man auch daraus gezogen hat. Es wird desshalb genügen, sie im Folgenden kurz anzudeuten. Zahlreiche Parallelen zu den meisten therapeutischen Anschauungen bietet jede Bearbeitung der philonischen Philosophie, auf die man hier um so unbedenklicher sich beschränken kann, da sie ja das allerechteste Produkt der alexandrinischen Spekulation ist, und den Höhepunkt jener Geistesrichtung bezeichnet.

Die meisten Berührungen, resp. die grösste Uebereinstimmung zwischen den Therapeuten und Philo, finden in folgenden Punkten statt :

Der extremste Spiritualismus liegt dem ganzen Denken und Thun der Therapeuten zu Grund. Dem Körper gestehen sie nur das allernöthigste zum Leben zu, 895, A, sie achten ihn nicht höher als ein Lastthier, 895, E; desshalb sind sie bestrebt ihn zu indifferentisiren, die Seele von ihm so viel wie möglich zu trennen, damit ihre Seele, befreit von der Last des Sinnlichen, in ihr innerstes Heiligthum sich versenken könne, 893, C.

Nicht anders fasst Philo das Verhältniss von Seele zu Leib auf. Der Leib ist ihm das thierische Element am Menschen, eine Umhüllung der Seele, ein Uebel, und ein Grund der schwersten Uebel für den Geist (Zeller, 349; Dähne, I, 138). Daher leitet auch er die Pflicht ab, die Seele von der Abhängigkeit des Leibes frei zu erhalten (Dähne, I, 334; Zeller, 347).

Die Unterdrückung der sinnlichen Regungen gilt den Therapeuten als Vorbedingung ihrer Philosophie. Dieselbe gipfelt im «Schauen», welches allein zur vollkommenen Glückseligkeit führt, 891, B, und ihnen schon auf Erden einen Vorschmack gibt, 903, B, von dem glücklichen und unsterblichen Leben, nach welchem sie sich sehnen, 901, C.

Wie für die Therapeuten, so ist auch für Philo die Unterdrückung alles Sinnlichen die Vorbedingung der wahren Weisheit (Zeller, 349), das Schauen Gottes der Zielpunkt alles Strebens, das für den Menschen höchst erreichbare Gut (Gfrörer, I, 429; Dähne, I, 144 ff.; Zeller, 363 ff.), ein Vorschmack des seligen Lebens (Dähne, I, 332 ff.).

Ueber den Gottesbegriff der Therapeuten erfahren wir aus De Vita Contemplativa nur, dass sie sich Gott von göttlichen «Kräften», 893, B, umgeben dachten, was aber genügt um ihre Gotteslehre als alexandrinisch zu documentiren, wozu Philo zahlreiche Parallelen bietet (Dähne, I, 242 ff.; Zeller, 314 ff.; Gfrörer, I, 143 ff.).

Die Therapeuten waren Allegoriker. Schon die Stifter der Secte hatten allegorische Commentare zu den heiligen Schriften verfasst. Unter dem Buchstaben suchten sie einen höhern verborgenen Sinn, 895, D; 901, C. Dass die alexandrinische Philosophie in derselben Weise die heiligen Schriften auslegte, braucht nicht erst erwiesen zu werden.

Aehnlich wie die Therapeuten stellt sich Philo zu den verschiedenen Tugenden, die in De Vita Contemplativa aufgezählt werden, zur Enthaltsamkeit (Zeller, 352; Dähne, I, 350), zur Gleichheit (Zeller, 354); dieselbe Ansicht wie die Therapeuten hegt er über das Alter (Zeller, 233), kurz, die nahe Verwandtschaft oder auch die Uebereinstimmung von Therapeutismus und Philonismus ist in diesen Stücken eine derartige, dass jedes nähere Eingehen auf diese Frage, als überflüssig erscheinen könnte.

Es liegt desshalb auch der Gedanke nahe, von dieser Uebereinstimmung ausgehend, die Erklärung eines der merkwürdigsten und immer noch nicht völlig erklärten therapeutischen Gebrauches zu versuchen: nämlich die Erklärung der Feier ihres «grössten Festes». — Dasselbe kann natürlich kein jüdisches Fest gewesen sein, da es alle neun und vierzig und fünfzig Tage wiederkehrte. Auch betrachtet es unser Verfasser mit nichten als ein solches, noch hat er die Absicht, es dafür auszugeben, da zu dessen Erklärung und Rechtfertigung er sich blos auf zahlensymbolische Argumente beruft. Es war desshalb ein rein therapeutisches Fest. Welche Idee aber lag ihm zu Grunde? Die Antwort dürfte nicht schwer fallen. 902, C, heisst es gelegentlich der heiligen Nachtfeier des «grössten Festes», dass die Therapeuten ihre Chöre als Nachahmung (μίμημα) derjenigen bildeten, welche vor Zeiten unter der Führung des Propheten Moses, und der Prophetin Mirjam, am

Rothen Meer aufgefürt wurden, um die dort geschehenen Wunderthaten zu feiern. In irgend einer Weise nahmen also die Therapeuten bei der Feier ihres grössten Festes Bezug auf den Auszug der Juden aus Aegypten. Waren sie aber Allegoriker wie die Alexandriner, so mussten sie diesem Ereigniss den in jenen Kreisen üblichen mystischen Sinn unterschieben. Den Alexandrinern galt Aegypten mit seinen Fleischtöpfen als Sitz der Lüste, als Symbol des sinnlichen Lebens, d. h. der Unfreiheit und Knechtschaft der Seele. Der Auszug aus Aegypten bezeichnet also mystisch den Uebergang der Seelen aus der Gewalt der Sinnenwelt in das Reich der Tugenden und des Geistes, d. h. die Befreiung. Desshalb sieht auch Philo in den Chören, welche nach dem Auszug aus Aegypten und der Vernichtung der ägyptischen Macht am Rothen Meer von Mose und Mirjam geleitet wurden, Freudenchöre, die den Sieg und die Befreiung von dem Sinnlichen feiern (s. Gfrörer, I, 468; II, 294; bes. Dähne, I, 462, wo die betreffenden philonischen Stellen angeführt werden). Wenn also die Therapeuten bei ihrer Nachtfeier diese Freudenchöre zum Vorbild ihrer eigenen nahmen, so bedeutet dies, dass sie ebenfalls das Fest der Befreiung von dem Sinnlichen, das Fest der errungenen Freiheit feierten. Und in der That passt diese Deutung vortrefflich zu ihrer ganzen Denk- und Lebensweise. Ihr ganzes Bestreben hatte nur den einen Zweck, die Seele zu heilen von ihren Lastern und Begierden, d. h. sie frei zu machen, den Körper zu indifferentisiren, damit die Seele nicht durch ihn gedrückt und beherrscht werde. Darum konnte auch das «grösste therapeutische Fest» nur das Fest der Befreiung sein. — Es wurde gefeiert je am fünfzigsten Tag, weil Fünfzig die Zahl der Befreiung ist, wie uns darüber Philo selbst belehrt, De nom. mut. 1080, C (ἡ παντελὴς εἰς ἐλευθερίαν ἄφεσης ἧς σύμβολον ὁ πεντηκοστὸς λόγος ἱερὸς, cf. Quod det. pot. ins. sol. 167, B). Wesshalb, wenigstens ursprünglich, der Zahl Fünfzig diese Bedeutung beigelegt wurde, ist leicht denkbar. Das Jubeljahr, das alle fünfzig Jahre gefeiert wurde, war das Jahr der Freiheit, das Jahr der Befreiung (s. besonders

nach LXX, Levit. XX, 10). Wie also nach sieben Mal sieben Sabbathjahren, das ist nach dem Ablauf von neun und vierzig Jahren, das Jubeljahr bei den Israeliten gefeiert wurde, so nach sieben Mal sieben Tagen, «das grösste Fest,» das Fest der Befreiung, bei den Therapeuten.

Der Alexandrinismus, resp. Philonismus, gibt also allein den Schlüssel zur Erklärung des «grössten Festes», einer der charakteristischsten Eigenthümlichkeiten der Therapeuten. Dies bestätigt was bereits oben über die nahe Verwandtschaft zwischen Therapeuten und Philo bemerkt worden ist. Welche Folgerungen aber dürfen aus dieser Verwandtschaft des Therapeutismus mit dem Philonismus gezogen werden?

Jedenfalls nicht die, dass die Therapeuten Philoniker waren, unter dem Einfluss der philonischen Philosophie entstanden, da nach, wiewohl indirekten, so doch klaren Andeutungen von De Vita Contemplativa, das Institut der Therapeuten weit älter sein muss als Philo selbst. De Vita Contemplativa spricht von den παλαιῶν ἀνδρῶν, 903, D, den Stiftern der Secte, als von Männern, die früheren Generationen angehörten (Gfrörer, II, 355). Ebenso folgt aus dem Umstand, dass der Impuls zur therapeutischen Bewegung von Aegypten ausging, wo τοῦτο τὸ γένος πλεονάζει, 892, D, und namentlich von der Colonie bei Alexandrien gleichsam der πατρίς θεραπευτῶν, und bereits als De Vita Contemplativa verfasst wurde auf viele Länder sich erstreckt und in denselben Adepten gewonnen hatte (πολλαχοῦ, παντα-χόθεν), wiederum, dass eine geraume Zeit seit der Gründung der Secte verstrichen sein musste (s. Delaunay, Revue archéologique 1871, p. 280 s.). Uebrigens wäre ein so durchaus aristokratisches Genie wie Philo in keiner Weise dazu befähigt gewesen unter seinen Zeitgenossen in kurzer Zeit eine so intensive geistige Bewegung hervorzurufen, wie es diejenige gewesen sein muss, welche der Therapeutismus zu seiner Voraussetzung hat. Aus seinen sämmtlichen Schriften lässt sich ja nicht einmal der Beweis führen, dass er in irgend einer Weise für die therapeutische Secte Propaganda getrieben hätte.

Kaum annehmbarer ist eine andere schon mehr vertretene Ansicht : Philo sei selbst ein Therapeute gewesen, daher die Uebereinstimmung der therapeutischen und seiner eigenen Ansichten, daher der enthusiastische Ton, den er in De Vita Contemplativa anschlägt, daher der Umstand, dass in dieser Schrift er stets für sie einsteht und sich förmlich mit ihnen solidarisch erklärt. Aber auch diese Vermuthung hält vor der Kritik keinen Augenblick Stand. Denn für einen Therapeuten hätte doch Philo fürwahr ein recht sonderbares Leben geführt. In seiner Jugend finden wir ihn inmitten der heidnischen Gesellschaft (Q. o. p. l. pass.); nicht in einem μοναστήριον, einer therapeutischen Zelle lebte er, sondern in Alexandrien, nicht mit der Lectüre therapeutischer Schriften beschäftigte er sich, sondern brachte lange Jahre zu mit dem Studium griechischer Philosophen und Schriftsteller (s. Siegfried, 137 ff.). Er predigte nicht im gemeinsamen Semneion der Therapeuten, sondern in den Synagogen Alexandriens (Freudenthal, Ueber die Herrschaft der Vernunft, Breslau, 1869, S. 137 ff.; 7 f.; cf. Siegfried, 136); er machte eine Reise nach Jerusalem (s. Fg. ap. Euseb. Præp. evang. VIII, 14), bekleidete Aemter und Würden in seiner Vaterstadt (De spec. legg. 776, C), betheiligte sich in hervorragender Weise an der Gesandtschaft der Juden an Caligula, u. s. w. Gewiss, eine gar sehr bewegte Existenz für einen Therapeuten, der sechs Tage von sieben mit frommen Uebungen in seinem Monasterion zubringen sollte.

Sind aber die Therapeuten keine Philoniker, ist Philo kein Therapeute, so bleibt zur Erklärung der Uebereinstimmungen, die zwischen Therapeutismus und Philonismus herrschen, nur die Möglichkeit übrig, sie beide von einer gemeinsamen Wurzel abzuleiten, von einem philosophischen System, das weit älter wäre als die Therapeuten und Philo. Dieses System jedoch musste bereits, um den Therapeutismus in's Leben rufen zu können, dem entschiedensten Dualismus huldigen und die Askese begünstigen und empfehlen. Denn so sehr man auch der nothwendigen Entwickelung Rechnung zu tragen, und den Therapeutismus

sicher nicht in der uns in De Vita Contemplativa geschilderten Gestalt gleich bei seinem ersten Auftreten in der Geschichte zu suchen hat, so ist doch nicht in Abrede zu stellen, dass die Entwicklung, die er durchgemacht, die Veränderungen, die er erfahren, nur einzelne, zum Theil untergeordnete Punkte und Anschauungen betroffen haben können, nicht aber die dualistisch-asketischen Momente. Denn minder stark ausgeprägt, als dieselben uns in De Vita Contemplativa entgegentreten, hätten sie niemals eine Secte wie die therapeutische in's Dasein zu rufen vermocht. Hunderte von Menschen verlassen nicht so ohne Weiters Hab und Gut, Weib und Kind, ziehen sich nicht von der Welt zurück, um alles Irdische verachtend, ungestört nur dem Geistigen leben zu können, wenn die Ursachen, die sie dazu bewegen, nicht tief begründet liegen, wenn nicht ein gewaltiger Riss durch ihre ganze Weltanschauung geht, wenn die religiösen oder philosophischen Ideen, welchen sie gehorchen, nicht bereits zu einer undiscutirbaren Macht geworden sind in der Gesellschaft, der sie angehören.

Die dualistisch-asketischen Tendenzen der Zeit um welche die «alten Männer» die Secte der Therapeuten gründeten, müssen desshalb von einer grossen Intensität gewesen sein.

Gibt es aber in der Geschichte der jüdisch-alexandrinischen Gedankenwelt eine derartige philosophische Richtung mit entschieden dualistisch-asketischem Gepräge? etwa am Ende des zweiten oder doch bereits am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts? — Die Antwort auf diese Frage wird verschiedenartig ausfallen, je nachdem man entweder mit Gfrörer und Dähne, zur Beurtheilung der alexandrinischen Philosophie, seinen Ausgangspunkt von Philo nimmt, in ihm s. z. s. weiter nichts als den uns am besten bekannten Zusammenfasser lange vor ihm in Alexandrien herrschender Ideen sieht, und desshalb rückwärts gehend, philonische Gedanken allen anderen alexandrinischen Schriftstellern unterschiebt, wo immer nur man einen Anklang an die durch Philo uns bekannten

Lehren wahrzunehmen glaubt; — oder ob man rein historisch verfahrend (wie dies in neuerer Zeit von Zeller in mustergültiger Weise geschehen) aus den uns enthaltenen alexandrinischen Schriften nur das entnimmt, was sie aussagen, wodurch man dazu geführt wird, in Philo denjenigen zu erblicken, der zum ersten Mal «die verschiedenen Elemente des jüdischen Alexandrinismus mit wissenschaftlichem Bewusstsein nach einem festen Princip verknüpfte, die eigenthümliche Weltanschauung seiner Schule metaphysisch begründete, und sie nach allen Seiten hin ausführte» (Zeller, 284 f.). Ferner wird die Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage sich verschieden gestalten, je nach dem Urtheil, welches man sich über die philosophischen Schriften der alexandrinischen Litteratur bildet: für keine dieser Schriften nämlich lässt sich die Zeit ihrer Abfassung mit absoluter Gewissheit feststellen, und der Umstand, dass sie zum Theil anonym erschienen, zum Theil als unecht erwiesen sind oder mit schwer wiegenden Gründen angefochten werden können, vermehrt nur, wie natürlich, die Confusion auf diesem Gebiet. Wie dem nun aber auch sein mag, klar liegen wenigstens der Ausgangspunkt, oder besser, die Motive, welche die jüdisch-alexandrinische Philosophie in's Leben riefen, sowie der Höhepunkt, welchen dieselbe in ihrem grossen Vertreter Philo erreichte.

Diese Ursachen und Beweggründe liegen uns schon, wenngleich in ihrer primitivsten unentwickeltsten Form, in der ältesten Urkunde der jüdisch-alexandrinischen Litteratur vor, in der Septuaginta. Schon hier nämlich ist bei einigen unter den Uebersetzern das Bestreben bemerkbar, alles umzudeuten, was auf einer rein sinnlichen Auffassung der Gottesidee beruhte, Gott, seinem Wesen nach, von der Welt zu entfernen, mit einem Worte, die Gottesidee zu vergeistigen und zu transcendentiren. Es ist dies ein Beweis dafür, dass einige griechische, damals schon in weiteren Kreisen verbreitete Lehren (wie «dass Gott nicht mit leiblichen Augen geschaut werden könne, dass menschliche Affekte der Got-

tesidee widersprechen, dass das göttliche Wesen über jede Reue und Veränderung erhaben sei», etc., Zeller, 217), bereits ihren Einfluss auf gewisse jüdische Kreise ausübten, und dass jener denkwürdige Prozess begonnen hatte, durch welchen nach und nach die höchsten Errungenschaften der griechischen Philosophie dem buchstäblichen Sinne der heiligen Schriften des Judenthums untergeschoben wurden. Dieser Einfluss, der mit der Zeit auch auf die Ausbildung der jüdischen Sittenlehre sich geltend machen sollte, erstreckt sich, wie bemerkt, in der Septuaginta hauptsächlich auf die Gottesidee. Und wie das Bestreben der jüdischen Denker ihren nationalen Gottesbegriff zu läutern, den vornehmsten Entstehungsgrund der alexandrinischen Philosophie bildet, so blieb es auch stets in derselben das wichtigste treibende Motiv (cf. Dähne, I, 30 ff.; 114). Unter dem Einfluss der Philosophie und der damals überall herrschenden Geistesrichtung (s. Zeller, 215) wird die Gottheit immer mehr über die Welt erhoben, transcendentirt, wird die Gottesidee immer abstrakter gefasst, bis sie zu lauter Negationen angelangt ist, so wie sie uns in manchen Stellen Philo's vorliegt (s. Zeller, 306 ff.). Dadurch sind nun aber fast alle jüdisch-alexandrinischen Philosopheme bedingt. Weil der Religion dieser mit der Zeit immer abstrakter gedachte Gott nicht genügt, werden, mit Anlehnung an die alttestamentliche Angelologie die Mittelwesen geschaffen, kommt die Mystik auf, welche den dem Verstande unbegreiflichen Gott mittelst des intellectuellen Schauens zu erkennen strebt; — andererseits wird dadurch, dass Gott immer mehr in eine schroffe Jenseitigkeit verlegt und von der Welt entfernt wird, ein Abgrund aufgethan zwischen Gott und Welt, und so nach und nach der Boden vorbereitet für den philosophischen Dualismus, der consequent durchgeführt, noch immer zur Askese geführt hat. Mit der jüdisch-alexandrinischen Philosophie ist desshalb von vorn herein die Möglichkeit einer dualistischen Weltanschauung gegeben, welche asketische Tendenzen hervorrufen und begünstigen konnte.

Wo aber tritt uns dieser ausgeprägte Dualismus, die

nothwendige Vorbedingung der Askese, in der Geschichte des Alexandrinismus entgegen?

Etwa bei Aristobul, der als der bedeutendste Vertreter der alexandrinischen Geistesrichtung des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts gilt? — Zugegeben, dass die unter seinem Namen uns überlieferten Fragmente echt seien, oder doch wenigstens in das zweite Jahrhundert hinaufreichen, was immer noch nicht als endgültig entschieden betrachtet werden kann (s. die älteren Bestreiter der Echtheit bei Dähne, I, 80 ff., welchen unter A. beizufügen: Georgii, Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1839, III, S. 80; besonders Kuenen, II, 398; 415; 433 ff.; Grätz, III, 631; Monatsschrift f. Gesch. d. Judenth., 1878, S. 49 ff.; 98 ff.). Doch gesetzt sie seien echt, was liesse sich dann Aristobul über die uns hier beschäftigende Frage entnehmen? Aeusserst wenig. Aristobul's Bestreben geht, so weit unsere Kenntniss reicht, noch vorzüglich dahin, «aus den alttestamentlichen Lehren und Erzählungen die Anthropomorphismen zu entfernen, an denen das gebildete Bewusstsein seiner Zeit Anstoss nehmen musste» (Zeller, 222). Treffend bemerkt Zeller, dessen gewichtigem Urtheil man hier um so mehr zustimmen muss, da es seinen eigenen späteren Combinationen völlig zuwiderläuft: «Es ist daher nicht richtig, wenn neuere Geschichtsforscher (Gfrörer, II, 74 ff.; Dähne, II, 96 ff.; Herzfeld, III, 479 f.; vgl. auch Freudenthal, S. 38) bei Aristobul schon die wesentlichen Grundzüge der philonischen Lehre finden wollen. Was er mit Philo theilt, ist nur die Verknüpfung der jüdischen Theologie mit eklektisch benützten griechischen Philosophemen; hat aber Aristobul schon diese Richtung, aller Wahrscheinlichkeit nach, lange nicht so weit verfolgt, wie Philo, so ist vollends von den eigenthümlichen Lehren, welche dem letztern seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie geben, bei jenem noch keine sichere Spur zu finden» (224.)

Zwischen Aristobul und Philo liegt in der Geschichte der alexandrinischen Philosophie eine bedeutende Lücke vor, zu deren Ausfüllung weder des Aristeas Buch noch die

anderen historischen oder litterarischen Producte gleichen Schlags dienen können, noch auch das vierte Makkabäerbuch, welches aller Wahrscheinlichkeit nach, weder zeitlich (Freudenthal, 101 f., 112) noch örtlich (ib. 93 f.) und jedenfalls nicht stofflich (ib. 71) hierher gehört. Als bedeutendes hier zu erwägendes Product der alexandrinischen Philosophie bliebe demnach, ausser Philo, nur noch das Buch der Weisheit übrig. Aber hier würde es sich vorerst noch darum handeln, approximativ die Zeit der Abfassung desselben festzustellen. Dähne, I, 464, versetzt es «nicht viel über die christliche Zeitrechnung» hinaus, Kuenen, II, 411 ff., in die Kaiserzeit, Grätz, III, 264, bes. 295, Freudenthal, Hausrath, N. T. Zeitgesch., II, 1, S. 259 f., in die vierziger Jahre u. Z., und Zeller, 232, gibt zu, dass Manches zu dieser Hypothese «gut passe». Sein Haupteinwand besteht darin, dass der ganze Charakter der Schrift es ihm wahrscheinlich mache, dass sie älter sei als Philo (233). Gemeint ist hiemit der, im Vergleich mit Philo niedrige philosophische Standpunkt der Schrift; «aber der Schluss von der Priorität des Standpunktes auf die zeitliche Priorität ist nicht gerade zwingend» (Schürer, Herzog's R. E., zweite Aufl., I, 511). Jedoch, gesetzt das Buch der Weisheit gehöre in die erste Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, so ist dies noch kein Beweis für die Verbreitung asketischer Tendenzen unter den alexandrinischen Juden, noch weniger dürfte man es mit Gfrörer, II, 265 ff., Zeller, 233, bestimmter noch 282, cf. 288 (weniger zuversichtlich Dähne, I, 464; II, 96, 170), für ein therapeutisches Product ansehen. Die Argumente, welche dies darthun sollen, sind ungenügend (ihre Zusammenstellung bei Zeller, 233), denn Sap. III, 13 ist ja mit nichten eine unbedingte Empfehlung der Ehelosigkeit, eben so wenig wie IV, 1, die Kinderlosigkeit rühmt, «da vielmehr hier nur dem altjüdischen Vorurtheil von dem unbedingten Werth des Kindersegens der Satz entgegengestellt wird, Kinderlosigkeit mit Tugend sei mehr werth, als der Kinderreichthum der Gottlosen», ein Gedanke, der übrigens schon Sirach XVI, 4 ausgesprochen ist; und wenn es XVI, 28 heisst, dass man ehe die Sonne

aufgeht Gott danken, und vor dem Aufgang des Lichts zu ihm beten solle, so ist sicherlich damit noch nicht bewiesen, dass der Verfasser von Sapientia ein Therapeute war, oder therapeutische Gebräuche vor Augen hatte, da die Sitte, vor und mit dem Aufgang der Sonne zu beten, als weit verbreitet bei den Juden sich nachweisen lässt (Schürer, 503, 496). Das Beispiel therapeutischer Allegorie, welches man in IV, 8 gefunden zu haben meint, ist so unbedeutend wie nur möglich, und dass es die einzige Spur von allegorischer Auslegung ist, welche man in einem vorgeblichen therapeutischen Product wusste ausfindig zu machen, beweist doch, dass dasselbe seinen therapeutischen Ursprung nicht an der Stirn geschrieben trägt. Endlich hat man eine gewisse Aehnlichkeit mit therapeutischer Praxis hervorgehoben in IV, 8: « Als graues Haar gilt Weisheit den Menschen, und als Greisenalter ein unbeflecktes Leben. » Aber ist diese Bevorzugung des Weisen und Tugendhaften vor dem Greise, der weder weise noch tugendhaft, etwa ein « Sapientia » eigener Gedanke, specifisch therapeutisch? oder nicht vielmehr allgemein ethisch? Verhält es sich nicht mit dieser Stelle wie mit IV, 1 u. 4?

Dies die Hauptargumente, welche den therapeutischen Ursprung von Sapientia darthun sollen. Sie sind gewiss nichts weniger als schlagend, und mit derartigen Gründen liesse sich noch gar manches als therapeutisch erweisen. Es soll jedoch hier nicht in Abrede gestellt werden, dass die ganze Weltanschauung von Sapientia eine dualistische sei, aber sie ist weder stark ausgeprägt, noch metaphysisch begründet, noch consequent durchgeführt. Auch empfiehlt Sapientia nicht die Askese, und vollends nicht eine so weitgehende Askese wie die der Therapeuten, die mit der Welt gebrochen hat und alles Sinnliche verpönt. Sapientia kann desshalb nur wenig zur Aufhellung der Frage, die uns hier beschäftigt, beitragen. Sie ist weder aus einem therapeutischen noch aus einem den Therapeuten nahe stehenden Kreise hervorgegangen. Liesse sich die Zeit ihrer Abfassung genau ermitteln, so wäre sie von Wichtigkeit, weil wir jedes sichern Haltes entbehren um

das Aufkommen und Sicheinbürgern der dualistischen Ansichten in die alexandrinische Philosophie chronologisch zu bestimmen.

In den meisten philonischen Schriften liegt nun allerdings dieser Dualismus, mit der Askese als Consequenz vor, und zwar in einer sehr ausgeprägten Gestalt. Jedoch ist dies für unsern besondern Zweck hier irrelevant, da Philo ja nicht der Ahnherr der Therapeuten sein kann. Von weit grösserer Wichtigkeit dagegen wäre es zu erfahren in welchem Verhältniss der philonische Dualismus zu dem vorphilonischen jüdisch-alexandrinischen Dualismus steht, ob Philo in diesem Stück, gegenüber seinen uns unbekannten Vorgängern, vorwiegend receptiv sich verhalten, oder ob auch hier er zusammenfassend, aufbauend, fortbildend, neue Elemente aus der griechischen Philosophie herbeiziehend, gewirkt habe. Direkt ist seinen Schriften wenig zu entnehmen über diese Frage. Es werden zwar hie und da Ansichten älterer oder zeitgenössischer Alexandriner erwähnt (Zeller, 225), doch betreffen dieselben sehr unbedeutende Punkte in der allegorischen Auslegung (Gfrörer, I, 52, 79; Dähne, I, 69). Nirgends macht er den einen oder den andern seiner jüdischen Vorgänger namhaft, was doch in vollem Gegensatz steht zu dem Verfahren welches er den griechischen Philosophen und Schriftstellern gegenüber beobachtet (s. Siegfried, 137 ff.). Und das kann doch nicht allein daher kommen, dass er die alexandrinisch-jüdische Philosophie als mit der jüdischen Religion identisch und als von Alters her bestehend betrachtete, denn er rühmt sich ja selbst vermittelst direkter Inspiration zur Erkenntniss neuer Wahrheiten gelangt zu sein (Zeller, 304 f.). Wenn dies ihm möglich gewesen, warum nicht auch seinen Vorgängern? Es findet wohl dieses Schweigen Philo's über seine Vorgänger am besten seine Erklärung darin, dass dieselben unbedeutend, von wenig hervorragendem Einfluss gewesen, wie denn auch von keiner Seite uns etwas von ihnen berichtet wird. Bestätigt wird diese Ansicht indirekt dadurch, dass die philosophischen Elemente, aus welchen der philo-

nische Lehrbegriff zusammengefügt ist zum grössten Theil unmittelbar der griechischen Philosophie entnommen sind, (wie dies Zeller im Einzelnen nachgewiesen hat, S. 295 ff., 332 ff., 352 ff.; cf. Siegfried, 139), was die Annahme einer vor Philo bestehenden ausgebildeten jüdischen Speculation unnöthig und unwahrscheinlich macht. Dies alles endlich stimmt vollkommen überein mit dem Urtheil, welches wir über die uns erhaltenen Producte der jüdisch-alexandrinischen Litteratur, mit Ausnahme etwa von Sapientia, fällen müssen (vgl. ihre Aufzählung bei Herzfeld, III, 564 ff.; Grätz, III, 621 ff.). Wenn das, wie alles darauf hinweist, die Meisterwerke der jüdisch-alexandrinischen Litteratur sind, so haben wir den Untergang der übrigen wohl in historischer, nicht aber in litterarischer und noch weniger in philosophischer Hinsicht zu beklagen. Denn diese Werke, die man besonders auszuzeichnen sich bewogen fand, die erwähnt und uns erhalten wurden, sind ja anerkannter Maassen unbedeutende, zum guten Theil recht geistesarme Producte. Weder das also, was wir direct über die Geschichte der vorphilonischen alexandrinischen Philosophie erfahren, noch was aus den Schriften Philo's sich darüber entnehmen lässt, noch die uns überlieferten litterarischen Producte aus jener Zeit, sind geeignet, uns eine hohe Idee von der alexandrinischen Philosophie vor Philo beizubringen, und Angesichts dieser Thatsachen muss man gewiss Zeller beistimmen, 295: « Was uns von der alexandrinischen Speculation vor Philo überliefert ist, zeigt uns nur einen unbewussten und vereinzelten Einfluss griechischer Philosopheme. »

Ansätze allerdings zu all den Ansichten, welche sich bei Philo vorfinden, waren längst vor ihm, in gewissen alexandrinischen Kreisen vorhanden, die Ausgleichung zwischen hebräischer Religion und griechischer Philosophie, ihre Vermischung und Durchdringung waren schon seit langer Zeit im Gange gewesen, die allegorische Schriftauslegung hatte sich entwickelt, der Gottesbegriff war transcendentirt worden, der Dualismus hatte sich einge-

bürgert, die Ethik war unter griechischem Einfluss ausgebildet worden; doch noch hatte sich nicht das Genie gefunden, das alle diese chaotischen Momente in sich aufgenommen, mit wissenschaftlichem Bewusstsein nach einem festen Prinzip verknüpft, und diese ganze eigenthümliche Weltanschauung metaphysisch begründet hätte (s. Zeller, 295). Dies that erst Philo, und darin gerade liegt seine grosse Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Wenn dem aber also, was erfolgt daraus für die Geschichte der dualistischen Weltanschauung? Gewiss, dass es den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit für sich hat, dass Philo in Betreff derselben sich zu seinen Vorgängern verhalten habe wie in allen übrigen Stücken, das heisst zusammenfassend und fortbildend, und dass ein so grossartiger und weitgehender Dualismus, wie der seinige, consequent auch auf dem anthropologischen Gebiete festgehalten (Zeller, 349 ff.), ihn nothwendiger Weise dazu führen musste, auf dem ethischen Gebiete die Askese als Mittel zu dessen Ueberwindung anzupreisen. Wie sehr aber dies für ihn blos eine unabwendbare logische Consequenz seines auf die äusserste Spitze getriebenen metaphysischen Dualismus war, geht daraus hervor, dass trotzdem ihn alles zur Askese hindrängte, Philo dennoch vielfach gegen dieselbe reagirte (Zeller, 356), und ihr eine niedrige Stufe unter den Tugendmitteln anwies (Zeller, 360 ff.; Siegfried, 256; Dähne, I, 397).

Die Askese bei Philo ist also lediglich das Resultat seines schroffen Dualismus. Sie ergab sich ihm nothwendiger Weise von selbst, sobald er von diesem Standpunkt aus eine einheitliche Weltanschauung zu begründen suchte. Dass er sie seinen Vorgängern entlehnt hätte, ist desshalb eine unbeweisbare und unnöthige Annahme.

Doch betrachten wir die Frage noch kurz von diesem Standpunkt aus: Gesetzt! die alexandrinische Philosophie hätte lange vor Philo eine schroff dualistische Richtung inne gehalten, sie hätte die Askese hervorgerufen und begünstigt, wäre damit die Entstehung des Therapeutis-

mus erklärt? oder auch nur die Möglichkeit seines Aufkommens dargethan? Schwerlich. Denn, wie schon bemerkt, es ruht nicht blos die ganze Praxis des Therapeutismus, so wie er in D. V. C. geschildert wird, auf einer philosophischen Basis, sondern es hat derselbe bei seinem Entstehn bereits ein vollständiges philosophisches System zur Voraussetzung. Das System, das zu seiner Bildung die Veranlassung gab, musste in seinen Grundzügen enthalten: die Idee eines von der Welt schroff geschiedenen, jenseitigen, nur durch den reinen Geist zu erfassenden Gottes, die Idee von der Verwerflichkeit alles Sinnlichen; es musste lehren, dass des Menschen Aufgabe darin bestehe, sich von allen Banden des irdischen Daseins frei und ledig zu machen, um ganz der Beschäftigung mit den himmlischen Dingen sich widmen zu können.

Diese Ideen sind bekanntlich alle, ohne Ausnahme, der jüdischen Religion durchaus fremd. Das Judenthum, mit seiner positiven Offenbarungsbasis, mit seinem daraus fliessenden, und durch die Berührung mit dem Heidenthum nur noch gesteigerten religiösen Optimismus, seinem praktischen, stets auf die realen Verhältnisse des Lebens gerichteten Sinn, war unter allen Völkern des Alterthums am wenigsten dazu angethan, aus sich heraus und durch sich selbst, derartige Philosopheme zu erzeugen, und noch weniger dieselben im Leben, durch zahlreiche Repräsentanten in einer Art Mönchthum, mit Weltflucht, Cölibat, Fasten u. s. w., zu verwirklichen (s. Renan, Journal des Savants, Paris 1874, p. 796). Wollte man dagegen einwenden, dass das Judenthum doch den Essenismus hervorgebracht habe, so würde man dadurch wiederum ein Unbekanntes in die Verhandlung hereinziehen, da ja die Meinungen über die Bedeutung und das Wesen des Essenismus noch so weit wie nur möglich aus einander gehen, und im besondern es noch gar nicht bewiesen ist, dass demselben wirklich ein asketisches Princip zu Grunde gelegen habe. Das Judenthum an sich ist also kein günstiger Boden, auf welchem die Askese von selbst emporwachsen und gedeihen konnte, es sei

denn eine Art von Askese, die durch das Streben nach peinlichster Erfüllung des Gesetzes veranlasst worden wäre. Mit einer solchen gesetzlichen Askese jedoch haben wir es hier nicht zu thun. Die therapeutische Askese ruht vielmehr auf einer Reihe philosophischer Prämissen. Desshalb ist auch ihr Aufkommen unter den Juden nur unter der Voraussetzung möglich, dass ihre Religion zuvor von der Philosophie völlig zersetzt und vergeistigt, dass ihr Gottesbegriff umgemodelt, ihre positive alttestamentliche Ethik aufgelöst, ihre Vergeltungs- und Auferstehungslehre in den philosophischen Unsterblichkeitsglauben verwandelt worden wären. In Alexandrien lag nun freilich die Versuchung hiezu und die Gelegenheit nahe genug. Für wen aber? Nicht für die bei weitem grössere Zahl der Juden, die ihrem unwiderstehlichen Naturtrieb folgend, inmitten der regsamen grossen Handelsstadt, vor allem die Begründung ihres Wohlstandes erstrebten, und die gewiss mehr durch ihre kaufmännische Begabung, durch ihren Fleiss und Reichthum sich auszeichneten (s. Grätz, III, 28; cf. Friedländer, Darst. aus der Sittengesch. Roms, II, 85; III, 509), als durch ihr Sichaneignen griechischer Cultur und Philosophie, was übrigens ein eingehendes Studium erforderte und dadurch schon Vielen unmöglich war. Der grosse Haufen kannte das Heidenthum nur durch dessen religiöse Gebräuche und Anschauungen, und dieselben konnten nur abstossend auf ihn wirken und ihn veranlassen sich noch inniger an die Religion seiner Väter anzuschliessen (s. Herzfeld, III, 502, 504 ff., 473 ff.). Die Bedeutung dieser, jedem fremden Einfluss sich verschliessenden Partei ist nicht zu unterschätzen; denn noch zu Philo's Zeit war sie mächtig, wie dies aus einer Reihe von Zeugnissen, die zum Theil direct aus den Schriften Philo's entnommen sind, sich darthun lässt (Freudenthal, S. 39 f.). Wir dürfen uns desshalb die alexandrinische Judenschaft mit nichten als eine Gesellschaft speculativer Philosophen vorstellen. Wie überall mögen dieselben auch hier blos eine Minderzahl gebildet haben. Unter diesen philosophirenden, oder doch mindestens mit der Philosophie völlig vertrauten

Juden, hätten wir natürlich auch die dem Dualismus und der Askese huldigenden Philosophen zu suchen, unter welchen sich die Therapeuten recrutirten. Die Stärke und Bedeutung dieser Partei lässt sich natürlich ganz und gar nicht mehr bestimmen. Bedenken wir jedoch, dass dieselbe nie erwähnt wird, — was doch immerhin erwogen sein will, dass ferner in den uns erhaltenen vorphilonischen Producten der alexandrinisch-jüdischen Litteratur keine Spur von Askese zu finden ist, und dass wir desshalb berechtigt sind in der askesefreien Philosophie die bei weitem vorwiegende Richtung des Alexandrinismus zu erblicken, so wird man nicht anstehen in den dualistisch-asketisch therapeutisirenden Philosophen nur eine Fraction der an sich schon die Minderheit bildenden alexandrinischen Philosophen zu erkennen. Und doch! sobald wir das Aufkommen und noch mehr die Rekrutirung der therapeutischen Colonien uns vorstellen wollen, in der Zeit wo die Therapeuten πολλαχοῦ, παναχόθεν waren, wo von ihrer Secte gesagt werden konnte πλεονάζει ἐν Αἰγύπτῳ, sind wir nothwendigerweise zur Annahme gezwungen, dass die weitesten Kreise der ägyptischen Judenschaft von dualistisch-asketischen Tendenzen beherrscht und durchdrungen waren. Denn sagen wir nur, die Angaben von D. V. C. etwas ernüchternd, wenn einige Hundert Menschen sich dazu entschliessen die Gesellschaft zu fliehen, den Besitz aufzugeben, der Ehe zu entsagen, mit Fasten, Gebet und Meditation ihr Leben zuzubringen, so hat dies zur unumgänglich nothwendigen Voraussetzung, dass Tausende von Zeitgenossen um sie herum, von der Richtigkeit der Ideen, die ihrer Tendenz zu Grunde liegen, völlig überzeugt sind. Denn nur die wenigsten Menschen sind mit sich selbst consequent genug, und besitzen die hinlängliche Energie, um in Fällen wo die Principien, denen sie huldigen, schwere Anforderungen an sie stellen, ihr Leben ihren Ueberzeugungen gemäss zu gestalten. In der grossen Mehrzahl herrscht stets die Inconsequenz vor. Man erinnere sich nur an die Geschichte des Mönchthums. Trotzdem von sämmtlichen Kirchenvätern die mönchische Lebensweise als die höchste Vollkommenheit

gepriesen wurde, als der sicherste Weg zum Himmel, als ein Gott wohlgefälliges Werk, blieb es dennoch stets, im Verhältniss zur Gesammtzahl der Christen, eine kleine Minderheit, welche diesen Anforderungen nachkam. Und man bedenke noch, dass es damals eine mit dem höchsten Grad von göttlicher Autorität beglaubigte Religion war, die solche Anforderungen stellte und den jenseitigen Lohn s. z. s. garantirte, während hier wir es blos mit einer philosophischen Doktrin zu thun haben, die nur in ihrem eigenen Namen das Sichzurückziehen von der Welt u. s. w. begehren und mit nichten auf eine göttlich geoffenbarte Autorität sich stützen konnte (denn aus dem A. T. lässt sich, selbst mit einer sehr ausgebildeten Allegoristik, das Gebot der Weltflucht, der Ehelosigkeit nicht entnehmen, auch verweist D. V. C. mit keinem Zug auf eine derartige Basis des Therapeutismus). Das Christenthum war ferner allen Classen der Gesellschaft als « Religion » verständlich, konnte allen Menschen, ob gebildeten oder ungebildeten, seine Anforderungen an's Herz legen. Nicht so das therapeutische Mönchthum. Demselben konnten nur die philosophisch Gebildeten und Ueberbildeten Geschmack abgewinnen: es musste ja eine vollständig philosophisch-dualistische Weltanschauung vorfinden oder zuerst schaffen, bevor es die Askese als deren Lösung hinstellen konnte, ebenso eine Sehnsucht nach Weisheit und Erkenntniss, die keine Philosophie zu befriedigen vermocht hätte, um das ekstatische Schauen, als den allein zur Wahrheit und Erkenntniss führenden Weg anpreisen zu können. Gab es aber im ersten vorchristlichen Jahrhundert derartige Juden zu Tausenden? Kaum. Am wenigsten ist es begreiflich wie, mit seinen vielen Voraussetzungen und schweren Anforderungen, der Therapeutismus einen grossen Anhang bei dem weiblichen Geschlecht hätte finden können. Denn selbst bei den Alexandrinern stand ja das Weib in geistiger Hinsicht äusserst verwahrlost da; für seine intellectuelle Ausbildung wurde wenig oder nichts gethan. Sogar ein Philo, der doch in so vielen Stücken seinen Zeitgenossen voran war, stellt unbedenklich Kinder und Weiber zu-

sammen und hält sie beide für gleich unfähig zu jedem höhern Geistesleben. Er sieht im Weibe ein untergeordnetes, ganz von der Sinnlichkeit (der ärgsten Feindin der Philosophie!) beherrschtes Wesen (s. die Stellen bei Müller, Des Juden Philo Buch etc., S. 415; cf. Dähne, I, 344; Siegfried, 190, 244); und demgemäss erklärt er ausdrücklich, dass ausser der Haushaltung das Weib sich in nichts weiteres zu mischen habe (De spec. legg. 803, D, μηδὲν οὖν ἔξω τῶν κατ' οἰκονομίαν πολυπραγμονείτω γυνή).

Uebrigens durch welche Canäle hätte den alexandrinischen Weibern intellectuelle Bildung zukommen sollen? Viele durften ihr Haus, andere nicht einmal ihre Gemächer verlassen, 803, C, denn nur den verheiratheten Weibern war es gestattet zum Tempel zu gehen, und selbst da noch mahnt Philo, sie möchten abwarten bis die Strassen leer seien. Mit Fremden sollten sie nicht in Berührung kommen, und, dass diese Abgeschlossenheit des weiblichen Geschlechts in Alexandrien eine allgemein gültige Sitte war, erhellt aus Contra Flacc. 977, E f., wo gelegentlich des Eindringens ägyptischer Soldaten in die Häuser der Juden, deren Unwille und Schmerz erwähnt wird, als sie sahen, dass Weiber, welche nie die Schwelle ihrer Zimmer überschritten hatten (γύναια κατάκλειστα μηδὲ τῆς αὐλείου προερχόμενα), und Jungfrauen, welche selbst den Blicken ihrer Hausgenossen ausgewichen (θαλαμουόμεναι παρθένοι δι' αἰδῶ τὰς 'ανδρῶν ὄψεις καὶ τῶν οἰκειοτάτων 'εκτρεπόμεναι), nunmehr der Neugierde roher Soldaten ausgesetzt waren.

Wie hätten wohl unter solchen Verhältnissen die alexandrinischen Weiber und Jungfrauen mit philosophischer Cultur übersättigt werden können? oder mit welcher intensiven Stärke hätte sich nicht die therapeutische Tendenz bekunden müssen, um in gewissen Kreisen alle Schranken nieder zu werfen, welche die Weiber daran verhindert (s. noch De spec. legg., 773, B) die therapeutische Lebensweise anzunehmen?

Stossen wir schon, selbst wenn wir uns blos auf Alexandrien, den Hauptsitz der jüdisch-philosophischen

Bewegung beschränken, auf derartige Schwierigkeiten, sobald wir uns zu vergegenwärtigen suchen wann und auf welche Weise der Therapeutismus aufkommen konnte, so verlieren wir vollends jeden festen Boden unter den Füssen, wenn wir nach einer Erklärung des nicht alexandrinischen Therapeutismus uns umsehen. Es mag noch zugestanden werden, dass der Einfluss jener uns völlig unbekannten dualistisch-asketischen Philosophie, die wir zur Erklärung des Therapeutismus, zwei oder drei Menschenalter vor Philo postuliren mussten, auf einen Theil Aegyptens sich hätte erstrecken können (wenn schon dies noch unbeweisbarer und unwahrscheinlicher ist als der Einfluss, der uns bekannten alexandrinischen Philosophie auf Aegypten, s. Kuenen, II, 443); — nicht aber kann zugestanden werden, dass auch Hellas und die Länder der Barbaren an der therapeutischen Bewegung hätten Theil nehmen können. Denn wenn diese Länder Theil genommen hätten an der höchsten Vollkommenheit (ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν), wenn auch daselbst, aus Liebe zu den himmlischen Dingen, Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen, sich in die Einsamkeit zurückgezogen hätten, um nur der Beschauung himmlischer Dinge sich zu widmen, so wäre dies ja nur dadurch erklärbar, dass ihr ganzes Thun dieselben Voraussetzungen gehabt, dieselben Ansichten über Dualismus, Askese, Beschauung u. s. w., kurz, dieselbe Metaphysik und Ethik, welche wir in Alexandrien zur Erklärung des Therapeutismus statuiren mussten. Wir wären also wiederum genöthigt dieser uns unbekannten alexandrinischen dualistischen Philosophie, einen uns noch unbekannteren mächtigen Einfluss auf ferne Gegenden zuzuschreiben, und dies lange Jahre bevor der uns bekannte Alexandrinismus in Philo es zu einem wirklichen philosophischen System gebracht hat.

Ueberblickt man die Geschichte des jüdischen Alexandrinismus, in seiner allerdings nur fragmentarisch bekannten Erscheinung, sucht man den Ort und die Zeit zu bestimmen, wo der Therapeutismus hätte aufkommen können, so stösst man überall auf Schwierigkeiten.

Der Philonismus, einseitig ausgebildet, hätte allerdings dem Therapeutismus ähnliche Erscheinungen mit der Zeit hervorbringen können — dies mag zugestanden werden — ihm jedoch verdankt der Therapeutismus unmöglicher Weise das Dasein, da Philo die Therapeuten bereits als eine weit verbreitete Secte vorgefunden hat.

Nicht annehmbarer ist die Hypothese: am Ende des zweiten oder am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts habe es in Alexandrien eine weit verbreitete einflussreiche philosophische Richtung gegeben, mit einem starken dualistisch-pessimistischen Gepräge, mit entschiedenen asketischen Tendenzen, welche den Therapeutismus in's Leben gerufen hätte, — da eine solche Philosophie uns völlig unbekannt ist, spurlos an allen nicht Therapeuten vorübergegangen sein müsste (wie sie denn in keiner Hinsicht auf die uns erhaltenen Produkte der alexandrinischen Litteratur irgend einen Einfluss ausgeübt hat); da sie den Gesetzen der Entwickelung in so fern zuwider liefe, als der Philonismus weiter nichts wäre als ein matter Abglanz, eine servile Copie dieser, ein Jahrhundert etwa vor ihm bereits bestehenden, therapeutisirenden Philosophie; da ferner es unbegreiflich bliebe, wie viele Jahrzehnte vor der uns bekannten Blüthezeit der alexandrinischen Philosophie (also zu einer Zeit, wo der philosophische Einfluss auf einige wenige Produkte der alexandrinischen Litteratur kaum recht spürbar ist), eine derartige Philosophie die Menge hätte begeistern und zum asketischen Leben treiben können, und endlich, in ganz Aegypten und in den übrigen Ländern, wo doch die Verhältnisse ganz anders lagen als in Alexandrien, hätte Aufnahme finden können.

Der Versuch, den Therapeutismus durch die Geschichte der alexandrinischen Philosophie zu erklären, scheitert also an vielen Hindernissen, besonders aber an zeitlichen und örtlichen Instanzen.

— III. — Die Schwierigkeiten, auf welche man allenthalben stösst, sobald man den Therapeutismus in der Ge-

schichte des jüdischen Alexandrinismus unterzubringen sucht, haben besonders in neuerer Zeit die Mehrzahl der Forscher (wie Baur, Zeller, Lutterbeck, Gfrörer, Herzfeld, Mangold u. A.) dazu veranlasst, in einer andern Erscheinung der alten Philosophie die Gründe des Entstehens des Therapeutismus zu suchen. Und da schien es denn, als ob kein zweites philosophisches System des letzten vorchristlichen Jahrhunderts besser dazu befähigt gewesen wäre, den Therapeutismus in's Leben zu rufen, als der Neupythagoreïsmus. Die zwei Hauptinstanzen, welche von selbst gegen jede Ableitungstheorie des Therapeutismus von der alexandrinischen Philosophie sich ergeben, nämlich die zeitliche und die örtliche, scheinen in der That hiermit glücklich beseitigt: denn der Neupythagoreïsmus, heisst es, reicht weit in die Zeit hinauf, da er seine Wurzeln in dem alten Pythagoreïsmus hat. Er war ferner weit verbreitet, nicht wie die alexandrinische Philosophie an besondere Verhältnisse gebunden, so dass sein gleichzeitiger und gleichmässiger Einfluss auf das Judenthum der Diaspora, resp. auf das palästinensische, zur Genüge das simultane und gleichartige Aufkommen des Therapeutismus an verschiedenen Orten erklären würde. Seine wahrscheinliche Geburtsstätte war Alexandrien (Zeller, 83), womit die Möglichkeit eines ganz besondern Einflusses, den er auf Alexandrien und Aegypten ausgeübt, gegeben ist, was auch mit den Andeutungen von D. V. C. übereinstimmen würde, welche Aegypten und namentlich Alexandrien als die Hauptsitze der Therapeuten bezeichnet. Die alexandrinische Philosophie, sagt man weiter, hatte dem Neupythagoreïsmus vorgearbeitet, den Boden bereitet, so dass derselbe wahlverwandte Elemente vorgefunden hätte, woran er angeknüpft. — In dieser Verbindung wäre der Therapeutismus zu Stande gekommen, jedoch so, dass der Neupythagoreïsmus dabei veranlassend und grundlegend gewesen wäre.

Jedoch, um diese Theorie als die eigentliche Lösung des Problems annehmbar zu machen, müsste zuvor bewiesen sein: dass thatsächlich der Neupythagoreïsmus am

Ende des zweiten oder am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, dermassen ausgebildet war, um auf das Judenthum einwirken und eine solche Anziehungskraft ausüben zu können, welche alle Bedenken, die dasselbe gegen eine asketisch-mönchische Praxis von Haus aus haben musste, aufzuheben im Stande gewesen wäre. Dieses Judenthum selbst müssten wir uns selbstverständlich als bereits von philosophischen Tendenzen mehr oder minder zersetzt vorstellen, um den grossen Erfolg der neupythagoreïschen Propaganda erklären zu können.

Ferner wären wir genöthigt anzunehmen, da, wie gezeigt wurde, die Therapeuten in sehr vielen Stücken denselben Ideen huldigten wie Philo, dass entweder Philo den Therapeuten seine Ideen beigelegt, sie fälschlich als Gesinnungsgenossen dargestellt hätte, oder, was wahrscheinlicher, dass die Therapeuten nach und nach sich die Hauptsätze der alexandrinischen Philosophie angeeignet hätten. — In diesem letztern Falle würden wir also den Einfluss des Neupythagoreïsmus darauf zu beschränken haben, dass derselbe den Anstoss gegeben, die Ursache gewesen, wesshalb sich die Therapeuten von der Welt zurückzogen, der Askese sich ergaben, und, was wenigstens in Alexandrien eng damit zusammen hing, ein gemeinschaftliches Leben führten.

Vor allem natürlich gälte es darzuthun, dass der Neupythagoreïsmus bereits am Ende des zweiten oder am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts zum System ausgebildet war, und Tendenzen verfolgte, wie diejenigen, welche uns im Therapeutismus als verwirklicht entgegentreten. — Dies jedoch lässt sich nicht erweisen. — Der uns bekannte Neupythagoreïsmus reicht weder hoch genug in der Geschichte hinauf, noch ist seine Gestaltung derart, dass er die Entstehung des Therapeutismus veranlasst haben könnte. Zeller, welcher den Ursprung des Neupythagoreïsmus so sorgsam ermittelt (Theologische Jahrbücher, XV, 1855, S. 407 ff.; Geschichte der griech. Philos., III, 2, 56 ff.) und ein nicht unbedeutendes Material zur Aufhellung der Frage herbeigezogen hat, kann doch nur un-

bedeutende und oft nicht einmal für das Vorhandensein wirklicher Pythagoräer zeugende Fragmente aufweisen bei den Dichtern der mittleren attischen Komödie, und mehr denn Vermuthungen bieten (S. 68 ff.) über die Geschichte des Pythagoreïsmus «bis zur Zeit des beginnenden Neupythagoreïsmus» (S. 78), dessen erste Spuren sich nachweisen lassen «bald nach dem Anfang des ersten Jahrhunderts» (S. 74). Was hat aber jenes neupythagoreïsche System, welches übrigens durch seine complicirte Ueberlieferung (l. c.) und den im Neupythagoreïsmus überall zu Tage tretenden Hang seine Lehren so weit möglich in die Vergangenheit hinauf zu rücken, höchst unsicher ist, mit dem Therapeutismus gemein? Aeusserst wenig. — So tritt in den philosophischen Ansichten des ältesten uns bekannten, und am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts lebenden Vertreters des Neupythagoreïsmus «weder die Ueberweltlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, noch der schroffe Gegensatz des Leiblichen und Geistigen im Menschen hervor» (Zeller, 77). Also nicht durch dualistische Auffassung der Welt, noch durch Verachtung und Geringschätzung des Sinnlichen konnte diese neupythagoreïsche Philosophie damals zur Askese führen, und noch weniger dieselbe in jüdischen Kreisen hervorrufen. — Nicht mehr Wahrscheinlichkeit zu Gunsten der neupythagoreïschen Ableitung des Therapeutismus gibt der ethische Theil dieses Systems. Es fordert auf, «die Götter allezeit in weissen Gewändern und mit Heiligkeit des Lebens zu verehren, u. s. w. Zu jener Heiligkeit aber gehören Reinigungen, Waschungen, Besprengungen, sodann, dass man jede Berührung eines Todten, einer Wöchnerin, oder sonst eines Unreinen vermeide, und dass man sich des Fleisches gefallener oder zerrissener Thiere, einiger Fische, der Eier, und der eierlegenden Thiere, der Bohnen, und überhaupt alles dessen enthalte, was auch beim Empfang der Weihen im Tempel verboten war» (Zeller, 77). Wo ist in dieser Aufzählung der neupythagoreïschen Forderungen auch nur ein Zug, der es begreiflich machen könnte, dass diese Philosophie die Entstehung des Therapeutismus veranlasst

hätte? Nur das Tragen weisser Kleider erinnert an die Therapeuten, — aber was will es bedeuten, wenn die Therapeuten bei ihrem «grössten Fest» weisse Gewänder tragen? war denn nicht für die damalige und noch für die spätere Zeit die weisse Farbe die Freudenfarbe? Findet sich von den übrigen Bestimmungen des Neupythagoreïsmus auch nur eine einzige Spur bei den Therapeuten? Nicht eine. Specifisch Therapeutisches hingegen, wie der schroffe Dualismus, die strenge Askese, die Unterdrückung des Leibes zu Gunsten des Geistes, die Enthaltung namentlich von Wein, Fleisch, Ehe, für all das ist in jenem neupythagoreïschen System kein Raum (Zeller, 77). Eben so irrelevant sind die Analogien mit dem Therapeutismus, welche sich aus den neupythagoreïschen Systemen der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ergeben (s. Zeller, 81 ff.), und doch hatte um diese Zeit die Vermischung von neupythagoreïschen und neuplatonischen Ideen bereits begonnen (Zeller, 83) — und man bemerke noch, dass diese Systeme nunmehr mit den in D. V. C. geschilderten Zuständen gleichzeitig wären.

In der uns bekannten Entwicklungsgeschichte der pythagoreïschen Philosophie lassen sich also keine genügende Motive nachweisen, welche zur Entstehung einer philosophisch-asketisch und weltflüchtigen Secte, und gar noch innerhalb des Judenthums, hätten führen können.

Nun aber, heisst es, dürfe man den Neupythagoreïsmus nicht nach dem bemessen, was wir durch seine systematische Vertreter im ersten Jahrhundert erfahren. Lange bevor es ein neupythagoreïsches System gegeben habe, sei er als Lebensregel in der Praxis Vieler vorhanden gewesen. Er hing eng zusammen mit den orphischen und anderen Geheimdiensten (Zeller, 57), und diese pythagoreïschen Mysterien, welche im zweiten Jahrhundert weit verbreitet waren (ib. 291), seien es gerade gewesen, «aus deren Verbindung mit dem Judenthum im zweiten Jahrhundert vor Christus der Essaïsmus hervorging» (ib. 68). — Wie will man aber, dass dieser Neupythagoreïsmus, dessen Bestandtheile sich nur dürftig und unsicher ermitteln lassen, über dessen

ganze Existenz ein von seinen späteren Adepten verschuldetes Dunkel herrscht, der sich überdies — was hier von Wichtigkeit — nicht in Alexandrien nachweisen lässt (Zeller, 67), und den man um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bereits als ausgestorben betrachten muss (Zeller, I, 251), der in seiner Verbindung mit den heidnischen Mysterien eine vorwiegend heidnisch-religiöse Färbung angenommen, im Heidenthum seine Veranlassung und sein treibendes Motiv gefunden hätte, wie will man beweisen, dass dieser heidnische, unbestimmte, chaotische, nicht einmal auf einer philosophischen Basis ruhende Neupythagoreïsmus (ib. III, 2, 292), einen so bedeutenden Einfluss auf das gegen alles heidnische so spröde Judenthum gewonnen hätte, wie kein anderes rein philosophisches und dem Heidenthum entwachsenes System? und dass gerade ein derartiges Amalgam von Ideen und Forderungen, welche nur im Heidenthum einen Sinn hatten, zahlreiche Juden zu dem bewogen hätte, wozu sie von Natur am wenigsten angelegt sind: zur Askese, Ehelosigkeit, und zu einer Art von Mönchthum?

An sich schon ist desshalb diese Ableitungstheorie des Therapeutismus vom Neupythagoreïsmus vielen Bedenken ausgesetzt, Bedenken, welche nur an Kraft gewinnen, sobald man die Gründe in's Auge fasst, welche zu dieser Theorie veranlasst, und die Beweise prüft, die zu deren Gunsten angeführt werden.

Sehen wir diese vorgebliche Uebereinstimmung zwischen Therapeutismus und Neupythagoreïsmus etwas näher an (eine reichhaltige Zusammenstellung findet sich bei Bellermann, 161-179; eine gründliche Verhandlung bei Zeller, Theolog. Jahrb., XV, S. 406 ff.; Gesch., S. 280 ff.), — ohne uns an der sehr häkeligen Frage aufzuhalten, ob so viele Eigenthümlichkeiten des Neupythagoreïsmus, welche man gewöhnlich anführt, unbedenklich und so ganz ohne weiteres von dem Neupythagoreïsmus des ersten bis dritten Jahrhunderts u. Z., auf den Neupythagoreïsmus des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts dürfen übertragen werden.

Eine gewisse Anzahl von Argumenten, welche die Abhängigkeit des Therapeutismus vom Neupythagoreïsmus darthun sollen, können natürlich hier nicht in Betracht kommen, da es erwiesen worden ist, dass Therapeuten und Essener unmöglich als identisch, oder auch nur als in ihrer Tendenz verwandte Erscheinungen zusammengestellt, und dass die Anschauungen, Sitten, Gewohnheiten der einen nicht auf die anderen übertragen werden dürfen. Die bedeutendsten Parallelen zum Neupythagoreïsmus gibt aber der Essenismus ab. Es hat desshalb auch nichts Befremdendes, wenn zahlreiche Forscher, trotz der Schwierigkeiten, welche die Annahme bereitet, der Neupythagoreïsmus habe eher im palästinensischen Judenthum Aufnahme und Geltung gefunden, als in dem von der Philosophie bereits zersetzten alexandrinischen Judenthum, dennoch die Essener als die Stammväter der Therapeuten ansahen, weil sich eben bei ihnen der vorgebliche neupythagoreïsche Einfluss viel deutlicher nachweisen liess, als an den Therapeuten.

Unter diese, blos auf den Essenismus, nicht aber auch auf den Therapeutismus zutreffende Parallelen aus dem Neupythagoreïsmus kommen etwa zu stehen: die streng gegliederte Organisation, der den Oberen geschuldete Gehorsam, das Noviziat, das mysteriöse Treiben mit den Schulgeheimnissen, die häufigen Reinigungen, das principielle Sichenthalten von Salböl, die Verehrung der Sonne und der Engel, das Entziehen alles Unreinen vor der Sonne, die Pflege der Prophetie, der Arzneikunst, u. s. w. Von all dem lässt sich bei den Therapeuten auch nicht eine Spur nachweisen, wodurch allerdings die Hauptargumente wegfallen, welche man zu Gunsten der Abstammung der Therapeuten von den Neupythagoreërn gewöhnlich anführt. Es bleiben demnach noch folgende vorgebliche Uebereinstimmungen zu besprechen übrig.

Neupythagoreër und Therapeuten enthielten sich des Wein- und Fleischgenusses. Allgemein jedoch galt dies nicht bei den Neupythagoreërn (Zeller, 77). Die Therapeuten wären demnach consequente Neupythagoreër

gewesen. Aber lässt ihr Sichenthalten von Fleisch und Wein nicht eher daraus sich erklären, dass jede Askese, welche den Körper zu Gunsten der Seele schwächen will, mit der Verpönung dieser kräftigsten, und den Körper stärkendsten Nahrung beginnt? Gesetzt das asketische Bestreben der Therapeuten, so ergibt sich das Verbot von Wein- und Fleischgenuss von selbst, braucht desshalb auch nicht als eine besondere Entlehnung angesehen zu werden.

Neupythagoräer und Therapeuten trieben allegorische Schriftauslegung. Wie wenn die allegorische Auslegung nicht etwas den meisten philosophischen Systemen und Religionen Gemeinsames gewesen wäre im Zeitalter der Religionswende!

Beide hegten dieselbe Vorstellung von der Unsterblichkeit — aber auch hier ist der Unterschied weit grösser als die Aehnlichkeit, da die Neupythagoräer an eine Seelenwanderung glaubten, welche Vorstellung bei den Therapeuten unmöglich bestanden haben kann (weil mit dem «unsterblichen und seligen Leben», nach welchem sie sich sehnten, jedenfalls nicht die Seelenwanderung gemeint ist). Dass sie nicht wohl an eine Auferstehung im jüdischen Sinn glauben mochten, ist wahrscheinlich, aber sind denn etwa die Neupythagoräer die einzigen Vertreter der philosophischen Unsterblichkeitslehre? Findet dieselbe sich nicht auch bei zahlreichen Philosophen? Der spiritualistische Unsterblichkeitsglaube ist ein fremdes Import im Judenthum, aber nichts führt zur Annahme, dass er ein neupythagoreïsches Import, und dies um so weniger, als hier die Unsterblichkeitslehre mit einem Zusatz versehen war, der dem Juden zuwider sein musste: die Seelenwanderung die wie dies Zeller (S. 83, cf. 121) nachweist, einen Hauptartikel in den neupythagoreïschen Mysterien bildete.

Beide trieben Zahlensymbolik, Nur zwei Beispiele davon werden in D. V. C. erwähnt, — beide wurzeln in alttestamentlichen Anschauungen. Aber selbst gesetzt die Therapeuten hätten Zahlensymbolik getrieben, was bewiese dies? Nicht einmal dass sie dieselbe den Neupythagoräern direct entnommen hätten, da in ihrer Zeit derartige Zahlenspielereien häufig sich nachweisen lassen.

Beide legten der Ehelosigkeit einen grossen Werth bei. Aber während die Therapeuten sich der Ehe grundsätzlich enthielten, wird die Ehelosigkeit in den ersten neupythagoreïschen Systemen gar nicht (Zeller, 77), in den späteren nie absolut gefordert (ib. 129, u. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, Frankfurt 1863, S. 209).

Beide begünstigten das gemeinschaftliche Zusammenleben. Aber nie hat der Neupythagoreïsmus in seiner Geschichte es zu einer der therapeutischen ähnlichen Gemeinschaft gebracht. Es blieb dies stets für ihn ein Ideal, und zwar ein Ideal, das nur schüchtern hie und da empfohlen, und stets in die mythischen Zeiten der Schule verlegt wurde (Zeller, 281, 284). Wie sollte der Neupythagoreïsmus, der selbst es nie, auch nur annähernd, zur Verwirklichung seines Ideals gebracht hat, Juden dazu veranlasst haben können, und dies gar noch zu einer Zeit, wo alles zur Annahme drängt, dass er diesen separatistisch-communistischen Ideen noch gar nicht huldigte.

Nirgends lässt sich im Therapeutismus ein eigentlicher neupythagoreïscher Einfluss nachweisen. Hie und da kann man Parallelen ziehen, wie sich dieselben aber fast ebenso gut aus anderen gleichzeitigen philosophischen Systemen ergeben würden.

Der Neupythagoreïsmus kann also den Therapeutismus nicht hervorgerufen haben.

III.

Grund und Bedeutung des von den alten Schriftstellern bis auf Eusebius von Cäsarea über die Therapeuten beobachteten Schweigens.

Eine Secte wie die der Therapeuten, mit dem so originellen Charakter, der sie auszeichnet, mit der asketisch-mönchischen Lebensweise, die sie führte, und durch welche sie einzig in ihrer Art dasteht in der Geschichte der gesammten griechisch-römischen Welt, hätte fast nothwendiger Weise, sollte man meinen, bei ihren Zeitgenossen, wenn nicht gerade ein bedeutendes Interesse, so doch hie und da deren Aufmerksamkeit auf sich ziehen müssen. Die therapeutische Mustercolonie war ja angesiedelt in der Nähe Alexandriens, der stark bevölkerten und stets mit fremden Kaufleuten (s. Friedländer, Sittengeschichte Roms, II, 79 ff.), Studirenden (ib. 89 ff.), Touristen (ib. 98 ff.) u. s. w. überfüllten ägyptischen Weltstadt. Therapeuten befanden sich in ganz Aegypten, in Hellas und den übrigen Ländern. Wie hätten sie da ihr Leben der Beobachtung entziehen können, wie hätte man sie nicht, wenn auch nur zufällig, des Auffallenden und Excentrischen ihrer Lebensweise halber, gelegentlich einmal erwähnt? Eine derartige Erwähnung, selbst wenn sie uns nichts weiter brächte als die einfache Kunde, dass es zu einer bestimmten Zeit Therapeuten gegeben habe, wäre in der Frage, die uns hier beschäftigt,

von einer geradezu entscheidenden Wichtigkeit. Doch, vor Eusebius von Cäsarea, kennt die Therapeuten, ausser dem Verfasser von D. V. C., kein einziger Schriftsteller. Nie und nirgends werden sie erwähnt, nirgends findet sich auch nur die leiseste Andeutung, dass irgend Jemand von ihrem Dasein gewusst hätte.

Welche Bedeutung aber kommt diesem Schweigen der alten Schriftsteller über die Therapeuten zu? An einigen concreten Beispielen mag diese Frage erwogen werden.

Von den Vertretern der kirchenväterlichen Theorie über die Therapeuten und den Bestreitern der Echtheit von D. V. C. wird vor allem andern das Schweigen des Josephus als besonders bedeutungsvoll hevorgehoben. Bis zu einem gewissen Grad mit Recht. Denn Josephus, stets darauf bedacht seinen römischen Lesern einen hohen Begriff von der jüdischen Cultur beizubringen, schildert mit einer auffallenden Breite und Umständlichkeit die Lebensweise der palästinensischen Philosophen κατ'ἐξοχήν, der Essener. Warum hätte er bei dieser Gelegenheit, wäre es nur im Vorübergehen, nicht auch auf die Therapeuten verwiesen, deren philosophische Bemühungen und ganze Lebensweise doch seinem Dafürhalten nach, dem Judenthum noch mehr zur Ehre gereichen mussten, als die der praktischen, nüchternen, wenig speculativen und allzu jüdischen Essener. Die Verhältnisse der ägyptischen Judenschaft waren ja dem Josephus nicht unbekannt, und er erwähnt oft Dinge die weniger merkwürdig und in seinen Augen gewiss weniger wichtig waren, als die Lebensweise so ausgezeichneter Tugendpfleger wie es die Therapeuten waren. Und wenn deren Dasein ihm nicht direkt, oder durch andere Schriftsteller bekannt gewesen wären, hätte er sie doch aus Philo selbst kennen können, mit dessen Schriften er vertraut war (s. Siegfried, S. 279 ff.; Hausrath, N. Test. Zeitgesch., IV, 64). Nirgends aber findet sich auch nur die geringste Spur davon, dass Josephus irgend etwas von den Therapeuten gewusst hätte.

Ferner hat man auf das Schweigen des Plinius verwiesen. Demselben kann jedoch nur eine untergeordnete

Bedeutung beigemessen werden. Plinius thut ja, gelegentlich seiner Beschreibung Palästina's, der Essener nur Erwähnung als eines Curiosums. Er hat in einem der vier hundert drei und siebenzig Schriftsteller, die er ausschreibt, die betreffende Notiz über die Essener vorgefunden, und in seine Naturalis Historia herübergenommen, wie so viele andere Absonderlichkeiten, einzig weil sie absonderlich und desshalb seinem eigenen Geschmack, sowie dem seiner Zeitgenossen entsprachen. Aus diesem Grunde allein könnte einigermassen conjecturirt werden, dass wenn Plinius in den Quellenschriften, die er auszog, einen Bericht über die ägyptischen Therapeuten vorgefunden hätte, er nicht angestanden haben würde denselben bereitwillig in sein Werk aufzunehmen, da ja die Therapeuten ein noch viel excentrischeres Leben führten als die Essener.

Eine viel höhere Bedeutung kommt dem Schweigen des Strabo über die Therapeuten zu. Denn ohne ihrer im geringsten zu gedenken, nennt er zweimal und beschreibt genau dieselbe Gegend, in welcher sich nach D. V. C., 892, E die bedeutendste therapeutische Colonie angesiedelt hatte (s. Strabo, XVI, p. C. 793, cf. 791). Was dieses sein Schweigen wirklich auffällig erscheinen lässt, ist der Umstand, dass Strabo genau zu derselben Zeit lebte wie die in D. V. C. geschilderten Therapeuten, dass er Aegypten und namentlich Alexandrien, wo er sich einige Zeit aufgehalten, aus eigener Anschauung kannte, dass er mit alexandrinischen Juden verkehrt hatte und in seinem Werke ein gewisses Interesse für das Judenthum zeigt (s. Grätz, III, 351). Bei all dem aber kein Wort von den Therapeuten, deren doch bei der Erwähnung der Gegend, welche sie bewohnten, fast nothwendiger Weise hätte gedacht werden müssen.

Aber nicht blos der Aufmerksamkeit griechischer und römischer Beobachter, die es doch schwerlich unterlassen haben würden von Alexandrien aus «zuweilen Ausflüge nach dem See Mareotis zu machen um die Secte der Therapeuten» als eine der Sehenswürdigkeiten Aegyptens «in der Nähe zu beobachten» (Friedländer, Sittengesch.

Roms, II, S. 91), scheinen die Therapeuten entgangen zu sein, sondern selbst der Aufmerksamkeit solcher die Alexandrien bewohnten, die mit den Zuständen des dortigen Judenthums genau vertraut waren, und auf alle Absonderlichkeiten desselben Jagd machten, um es zu dessen Verschmähung und Bekämpfung zu verwerthen. Ein Beispiel hiefür liefert Apion. Seine Aegyptiaca, deren drittes Buch eine förmliche Schmähschrift gegen das Judenthum gewesen sein muss, sind uns zwar verloren gegangen, doch kennen wir zur Genüge die Art und Tendenz seiner Polemik aus der Schrift des Josephus Contra Apionem. Alles, was im Judenthum verspottet und verschmäht werden konnte, allen Klatsch, auch den läppischsten, hatte Apion begierig aufgegriffen. Er war vertraut mit allen Schmähschriften gegen das Judenthum (s. Grätz, S. 257); was ihm also persönlich entgangen wäre, darauf mussten ihn seine Vorgänger aufmerksam gemacht haben. Und welch willkommenes Thema zum Spott und zur Deklamation hätten da die Therapeuten, mit ihrer strengen Askese, mit ihrer Weltflucht, ihrem Nichtsthun, ihrem Zusammenleben mit fremden Weibern und Jungfrauen, ihrer Nachtfeier u. s. w., was alles einem Judenfeind mindestens als baarer Unsinn erscheinen musste — man denke nur was in den ersten Jahrhunderten über die Christen gefabelt wurde! — nicht für einen Apion abgegeben. Und doch ersieht man nicht blos dass er sie nicht mit in den Streit gezogen, sondern aus Contra Apionem, II, 14, cf. II, 1, geht mit Bestimmtheit hervor, dass er ihrer nirgends nur ein einzigmal in seiner ganzen Schrift Erwähnung gethan.

Genügende Gründe, obschon ganz anderer Art als Apion, hätte gewiss auch der in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebende Porphyrius gehabt, um der Therapeuten in seinem Werk De Abstinentia zu gedenken. Bei allen Völkern suchte Porphyrius nach Asketen, die mehr oder minder den Principien gemäss gelebt hatten, welche er vertritt (s. Zeller, 596). Desshalb räumte er auch den Essenern einen bedeutenden Platz in seinem Werke ein. Er nahm die ganze lange Schilderung des Josephus in

das vierte Buch De Abstinentia auf, indem er allerdings — was für seine Tendenz recht charakteristisch ist! — einige Züge ummodelte, andere ausliess, einzig um aus den Essenern recht energische Faster und entschiedene Asketen zu machen. Hätte Porphyrius, der so eingehend mit der Geschichte der Askese sich beschäftigt hatte, der ungemein belesen war, der Schriften benutzte, welche demselben Gegenstand, den er behandelte, gewidmet waren, nicht viel eher die Therapeuten als die Essener in seine Darstellung aufgenommen, wenn sie ihm auf irgend eine Weise bekannt gewesen wären? Ja, hätte er ihnen nicht einen Ehrenplatz unter den Asketen aller Zeiten einräumen müssen? Es muss desshalb mindestens stark befremden, dass der mit der Geschichte der Askese vertrauteste Schriftsteller des Alterthums nichts weiss von den Therapeuten.

Eben so wenig wie Porphyrius nennt die Therapeuten irgend ein christlicher Schriftsteller, wenn er, sei's principiell, sei's zufällig, auf die jüdischen Secten zu sprechen kömmt. Die Essener sind, wenigstens dem Namen nach, Hegesipp (ap. Euseb. Hist. Eccles., IV, 22), Justin (Dial. c. Tryph., c. 80) bekannt, ebenso Tertullian (De Præscript., c. 46), u. s. w., nicht aber die Therapeuten. Clemens Alexandrinus, Origenes die doch in der Heimath der Therapeuten lebten, die mit den philonischen Schriften vertraut waren (Siegfried, 343 ff.; 351 ff.), wissen nichts von ihnen, trotzdem namentlich ein Origenes mit einem blos auf die Gnosis gerichteten Asketenverein hätte sympathisiren müssen. Die Philosophoumena enthalten eine lange Beschreibung des Essenismus, sie sind in hohem Grad vertraut mit der Geschichte der Häresien, kein Wort jedoch lassen sie über die Therapeuten fallen. Epiphanius findet sie nicht unter den elf jüdischen Ketzereien, die seine Gewährsmänner aufgezählt. Niemand kennt die Therapeuten vor Eusebius, und nach ihm kennt man sie nur durch D. V. C. Es ist desshalb unrichtig, und beruht auf der falschen Voraussetzung, dass Therapeuten und Essener ein und dieselbe Secte gebildet haben, wenn z. B. Zöckler (Krit. Gesch. der Askese, S. 395, cf. 137) behauptet: «noch Nilus (um 430) bezeugt das Vorhandensein jüdischer

Essener- und Therapeutenvereine zu seiner Zeit;» denn Nilus, der übrigens ganz Unbedeutendes und völlig Unzuverlässiges über jüdische Asketen berichtet, nennt dieselben ja ausdrücklich (de monast. exercit., c. 3) Essäer, und sagt mit nichten, dass sie noch zu seiner Zeit bestanden hätten.

Schliesslich kommen wir noch auf einen Schriftsteller zu sprechen, dessen Schweigen in dieser räthselhaften Geschichte gewiss am meisten befremden muss, auf das Schweigen, welches Philo selbst gegenüber den Therapeuten beobachtet. Ausser D. V. C. werden sie nirgends in seinen Schriften erwähnt, noch wird auf irgend welche Weise ihre Existenz vorausgesetzt. Man könnte einwenden, dass Philo auch der Essener, die er doch als ausgezeichnete Tugendpfleger gepriesen hat, nicht oft gedenkt. Allerdings kommt er nur zweimal auf sie zu sprechen, man sehe aber zu, wo und wesshalb. Das erste Mal geschieht es in Quod omnis probus liber. Es gilt ihm dort den Satz durchzuführen, dass jeder Tugendhafte frei sei. — Um dies darzuthun beruft er sich unter andern auch auf geschichtliche Beispiele, auf das Leben griechischer und indischer Philosophen, namentlich aber auf die Essener. — Warum hätte er da nicht die Therapeuten, die doch weit mehr als die Essener sich von Allem freigemacht hatten, von der Welt, von der Familie, von den irdischen Sorgen, von der Herrschaft der Sinne, die keine Sclaven duldeten, die Sclaverei verdammten, und selbst unter sich jeden Schein von Unfreiheit ängstlich vermieden — warum hätte er sie nicht als den besten Beleg für seinen Satz angeführt? Warum hätte er auf das ferne Palästina verwiesen, wenn er ganz in seiner Nähe Männer gekannt hätte, die doch noch viel tugendhafter, noch viel freier waren als die Essener, und durch ihr ganzes Leben die Wahrheit dessen bewährten, was er in seiner Schrift zu beweisen suchte? Es ist dies ein Räthsel. Denn wollte man behaupten, Philo habe schon als er Q. o. p. l. verfasste, daran gedacht, die Therapeuten in einer besondern Schrift zu verherrlichen, so drängt sich gleich wieder die Frage auf, warum er sie doch nicht wenigstens im Vorübergehen genannt habe?

warum im Quod omnis probus liber, wo er doch öfters auf seine eigenen Schriften verweist, er dies sein Vorhaben nicht angekündigt habe? warum vielmehr er sich den Anschein gegeben, als kennete er blos die Essener als vollkommene und gemeinschaftlich lebende Tugendpfleger, 876, D; 878, A, B; 879, A? warum er sich in so überschwänglichen Worten ergangen habe, die einem unbefangenen Leser die Ueberzeugung beibringen, er habe als er Q. o. p. l. verfasste, keine tugendhaftere, ein vollkommeneres Leben führende Menschen gekannt als die Essener, weil er sich sonst auf deren Leben berufen, oder den Essenern doch ein weniger absolutes Lob gespendet hätte?

Ein zweites Mal kommt Philo auf die Essener zu sprechen in seiner Apologia pro Judæis. Hier werden sie von ihm unstreitig nur desshalb erwähnt und beschrieben, weil in seinen Augen sie durch ihre Tugenden dem ganzen Judenthum zur Ehre gereichten. — Warum aber auch hier kein Wort von den Therapeuten, die doch ihr ganzes Leben ausschliesslich der Tugendpflege widmeten, die doch nach seiner eigenen Aussage (893, B) gleich himmlischen Bürgern hier auf Erden lebten, die durch ihre Tugenden Gottes Wohlgefallen auf sich gezogen und seine Freundschaft sich erworben hatten? Ist dies schon höchst sonderbar, so muss gewiss noch mehr befremden, dass Philo in seiner Apologie die Therapeuten nicht blos nicht erwähnt, sondern grundsätzlich sie ignoriren will, wenn er behauptet: die essenische Lebensart verdiente es vor allen nachgeahmt zu werden (Apol., § 18). Wie stimmt dies mit D. V. C., welche die therapeutische Lebensart, und nur sie, als die höchste Vollkommenheit preist, als das ἀγαθόν τέλειον? Weniger will es bedeuten, wenn in seinen übrigen Schriften Philo von den Therapeuten nicht spricht; und doch, da die Therapeuten in vielen Stücken Philoniker waren, philonische Ideale im Leben verwirklichten, so dürfte man bis zu einem gewissen Grad erwarten, dass Philo hie und da auf sie verweisen und sie als Beispiele und Muster mit einem gewissen Stolz anführen würde. Aber nichts von all dem! — Braucht er concrete Beispiele, so recurirt er auf das Leben

griechischer Philosophen, persischer Mager, indischer Gymnosophisten, palästinensischer Essäer, u. s. w.; reicht dies nicht aus, so verweist er auf allegorisirte alttestamentliche Figuren, nie und nirgends aber auf die Therapeuten. Woher kommt dies? Weiss er nichts von ihnen, genau bis in die Zeit wo er D. V. C. verfasste? Diese Annahme ist unmöglich; denn wie sollte Philo die Essäer, die ihm doch viel weniger sympathisch sein konnten als die Therapeuten, die im fernen Palästina lebten, genau gekannt haben, nicht aber die Therapeuten, mit welchen er sich in D. V. C. s. z. s. solidarisch erklärt, die in einer geringen Entfernung von Alexandrien, seiner Heimathstadt, ihre Hauptansiedelung hatten, und sicherlich unter seinen Gesinnungsgenossen sich recrutirten? Diese sollten seiner Aufmerksamkeit entgangen sein, von ihrem Dasein sollte er blos am Ende seines Lebens Kenntniss erhalten haben? Unmöglich! — Oder war es aus Eifersucht, dass er sie beharrlich verschwieg? — Die Frage scheint läppisch. Doch zu noch viel abstruseren Vermuthungen müsste man sich bequemen, wollte man folgenden Umstand erklären:

Die in D. V. C. beschriebenen Einsiedler heissen mit ihren Eigennamen: Therapeuten (θεραπευταὶ ἐτύμως καλοῦνται, 899, C). Dieses Wort θεραπευτὴς nun gebraucht Philo sehr oft, nicht aber als Eigenname, sondern immer in Bedeutung von «Gottesdiener». Es ist bei ihm ein Ehrenprädicat, das er Vielen beilegt; alle frommen Leute sind für ihn «Therapeuten» (s. De Sacrif. Ab., 132, C; De præm. et pœnis, 927, A; De Congr. quær. erud. grat., 439, B; De Migrat. Abr., 407, B; De vict. offerentibus, 854, D; Quod. omnis prob. lib., 876, D; De temul., 254, A; De Vit. Mos., 673, C; Quod det. pot. insid. sol., 184, B; cf. 165, D; 219, D; 456, C; 465, D; 681, E; etc.). Also weiss Philo, ausser in D. V. C., nicht blos nichts von dem Vorhandensein «der Therapeuten», sondern er gebraucht noch ganz unbefangen diese Bezeichnung, welche doch nach D. V. C. blos auf eine bestimmte, scharf ausgeprägte Secte geht, um alle frommen Leute damit als mit einem Ehrenprädicat zu schmücken, gleichsam um die wirklichen Träger

und Inhaber dieses Namens zu necken, um der Bezeichnung, die man ihnen beigelegt, eine andere, weitere Bedeutung zu verschaffen. Philo kennt also «Therapeuten» nicht aber «die Therapeuten».

Eusebius von Cæsarea ist der erste, welcher nach D. V. C. von «den Therapeuten» redet, doch kennt er sie nur durch D. V. C.; ebenso die späteren Schriftsteller; ihre Aussagen sind desshalb an diesem Ort von keinem Belang. Nur mag hier noch der Umstand hervorgehoben werden, dass gerade Eusebius es ist, der zuerst den christlichen Charakter der Therapeuten behauptete, derselbe Eusebius, der, wie nur wenige, mit der jüdisch-alexandrinischen Litteratur vertraut war, der ferner grosses Interesse zeigt für die Essener, und die Hauptberichte über dieselben in seine Præparatio aufnahm. Hätte er in einem der zahlreichen Werke, die er gelesen, die Erwähnung der Therapeuten, als einer vor und zur Zeit Philo's bestehenden rein jüdischen Secte, vorgefunden, so würde er zwar nicht von seiner Behauptung (Hist. eccles., II, 17), die in D. V. C. geschilderten Einsiedler seien Christen gewesen, abgehalten worden sein, wohl aber hätte er die Therapeuten von D. V. C. (so viel wird man ihm zutrauen dürfen!) für aus dem Judenthum bekehrte und schon v o r h e r ihr einsiedlerisches Leben führende Asketen gehalten, nicht aber für Alexandriner, die erst n a c h ihrer Bekehrung durch Markus, und auf apostolische Anordnung hin, die in D. V. C. beschriebene Lebensweise begründeten.

Auf die, am Anfang dieses Abschnittes aufgeworfene Fragen, muss also geantwortet werden: Die Therapeuten werden nicht erwähnt, weil ausser D. V. C. sie Niemand kennt. Dies beweist allerdings noch nicht, dass sie nicht existirt haben können; doch macht es uns zur Pflicht, die paar Blätter, auf deren alleiniger Auctorität die Kunde dieser merkwürdigen Secte beruht, näher in's Auge zu fassen.

IV.

De Vita Contemplativa im Verhältniss zu Philo's Schriften und Philosophie.

Es kann weder aus der Schwierigkeit, welche die Annahme einer so excentrischen Secte, wie die der in D. V. C. beschriebenen Therapeuten, veranlasst; noch aus dem Umstand, dass dieselbe sich nicht in den Entwickelungsgang irgend einer vorchristlichen philosophischen Bewegung einreihen oder aus ihr sich erklären lässt; noch aus dem Schweigen, welches zeitgenössische und später lebende Schriftsteller ihr gegenüber beobachten; noch aus dem des Philo selbst, etwas mehr als ein wiewohl sachgemässer, so doch an sich vollkommen ungenügender Verdächtigungsgrund des Inhaltes von D. V. C. gezogen werden.

Denn wenn gleich die Therapeuten durch die eigenthümlichen Motive, die sie zum asketisch-einsiedlerischen Leben bewogen, durch ihre Gebräuche und Feste, durch ihre, unter den gegebenen Verhältnissen geradezu staunenswerthen Tugenden etwas so Unerhörtes geleistet haben, «dass die Geschichte vielleicht kein Gegenbild zu ihnen aufzuweisen hat» (Dähne, I, 452), so berechtigt dies alles noch lange nicht dazu, die Möglichkeit einer derartigen Secte in Abrede zu stellen, weil gewisse religiöse Erscheinungen, besonders wo denselben asketische Tendenzen zu Grunde liegen, aller vernünftigen Erklärung

spotten (Beispiele bei Zöckler, Gesch. der Askese, pass.; vgl. Hartpole Lecky, Sittengeschichte Europa's, Leipzig 1871, II, 80 ff.).

Eben so wenig kann ein entscheidendes Moment daraus gewonnen werden, dass keines der uns bekannten philosophischen Systeme am Ende des zweiten oder am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts genügend die Askese ausgebildet hatte, um im Schoosse des, jeder philosophischen Askese und jeder Absonderung von der Gemeinde abholdesten Volkes des Alterthums, eine mächtige asketische Strömung hervorzurufen, und dass selbst lange nach dem Ursprung des Therapeutismus sich in der alexandrinischen Philosophie nur Elemente nachweisen lassen, die mit der Zeit eine solche Secte in's Leben hätten rufen können, — denn die Nachrichten, die wir über die Geschichte der Philosophie in jener Zeit, und namentlich über die Entwickelung des jüdischen Alexandrinismus besitzen, sind ja äusserst dürftig.

Mehr Bedeutung kommt dem, von sämmtlichen alten Schriftstellern bis auf Eusebius, den Therapeuten gegenüber beobachteten Schweigen zu, wenn gleich derartige ex silentio entnommene Argumente, wie die Erfahrung lehrt, nur äusserst behutsam zu gebrauchen sind.

Für sich und einzeln genommen, will also keiner dieser drei Punkte viel aussagen, — könnte man sie jedoch Ergebnissen anreihen, die auf einem ganz andern Wege gewonnen worden, so dürfte ihnen sicherlich eine gewisse Beweiskraft nicht abgesprochen werden. Diese anderen Ergebnisse können natürlich nur durch eine eingehende Kritik der Schrift D. V. C. selbst gewonnen werden. In ihr liegen die entscheidenden Momente. Und mit dieser Kritik wäre eigentlich anzufangen gewesen, wenn nicht zuvor hätte bewiesen werden müssen, dass die althergebrachte Methode zu keinem Ergebniss führen könne, dass man auf zahllose Schwierigkeiten stosse, und dass desshalb in dieser kleinen Frage genau so zu verfahren sei, wie bei jeder andern geschichtlichen Untersuchung: dass zuerst die Quelle untersucht werden müsse, bevor man mit voller Zuversicht aus ihr schöpfen dürfe. Und eine derartige Untersuchung ist hier

noch um so mehr geboten, als D. V. C. die einzige Quelle für uns ist zur Kenntniss des Therapeutismus, wesshalb, da Alles durch ihre Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit bedingt ist, eine doppelte Vorsicht geboten sein muss.

Es genügt jedoch nicht, D. V. C. in Betreff ihrer Echtheit oder Unechtheit zu prüfen; denn sie könnte ja ganz leicht echt philonisch und doch nur reine Erdichtung sein, unecht, und doch die Schilderung wirklicher Zustände enthalten. Es muss vielmehr ihre besondere Tendenz klar gelegt und das Material, das sie verarbeitet, im Einzelnen untersucht werden.

Zur Beurtheilung ihrer Tendenz, und überhaupt ihres Gesammtcharakters dürfte kaum etwas lehrreicher sein, als ihr Vergleich mit den Schriften und der Philosophie Philo's; und dieser Vergleich muss hier um so mehr angestellt werden, als nach dem Urtheil der grossen Mehrzahl der Kritiker, D. V. C. eine ganz besondere Stellung unter den Schriften Philo's einnimmt. Sowohl in litterarischer als philosophischer Hinsicht weicht sie von dem uns bekannten und sicherstehenden philonischen Typus ab. Man hat das zum Theil dadurch zu erklären gesucht, dass man D. V. C. entweder ganz in den Anfang der schriftstellerischen Thätigkeit Philo's verlegte (so Gfrörer, I, 8, 45; II, 281; Müller in Herzog's R. Ency., XI, 581; Dähne, Ueber die Schriften des Juden Philo, Stud. und Krit., 1833, S. 989) oder in den letzten Jahren seines Lebens geschrieben sein liess (so Bouhier, Lettres pour et contre sur la fameuse question, etc., Paris 1712, p. 13; so Delaunay, Écrits historiques, 51, und sämmtliche Kirchenväter und katholische Apologeten, welche zum Theil auf die Verschiedenheit zwischen D. V. C. und den übrigen philonischen Schriften sich berufend, einen Umschwung Philo's zu Gunsten des Christenthums glaubten statuiren zu können).

Endlich ist in unserer Zeit diese Verschiedenheit so bedeutend erfunden worden, dass man D. V. C. Philo absprach (so Grätz, Gesch. der Juden, zweite Aufl., III, 464 ff.; Jost, Gesch. des Judenthums, I, 224; Nicolas,

Revue de théologie, Strasbourg 1868, S. 36 ff.; Derenbourg, Journal asiatique, Paris 1868, S. 282 f.; Kuenen, De Godsdienst van Israël, Haarlem 1870, II, 429, 440 ff.; Renan, Journal des Savants, Paris 1874, S. 798 ff.).

Welche unter diesen Ansichten ist die richtige? Nur eine genaue Untersuchung unserer Schrift kann dies darthun.

— I. — Für die Stellung, welche D. V. C. unter den philonischen Schriften einnimmt, ist am lehrreichsten, weil geradezu typisch, das Verhältniss von D. V. C. zu Quod omnis probus liber. — Die Zusammenstellung beider Schriften ist nicht im Geringsten eine willkürliche. Denn Q. o. p. l. und D. V. C. werden in den ältesten Verzeichnissen der Schriften Philo's zusammengestellt (z. B. bei Eusebius, H. E., II, 18, ὁ περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον ᾧ ἐξῆς ἐστὶν, ὁ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι μεθ' οὓς συντέτακται αὐτῷ, ὁ περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν; — Hieronymus Catal. erwähnt D. V. C. gleich nach Quod omnis insipiens servus sit, was jedoch nur beweist, dass aus Versehen oder Unkenntniss Q. o. p. l. bei ihm ausgefallen ist); sie werden ferner in den Handschriften als zusammengehörig überliefert; und endlich, was weit wichtiger ist, aus D. V. C. selbst geht zur Genüge hervor, dass sie mit steter Rücksicht und Bezugnehmung auf Q. o. p. l. geschrieben ist.

Es wird dies zuerst an einer Reihe von Berührungen ersichtlich, welche beide Schriften aufzuweisen haben und die der Art sind, dass sie nicht als zufällig angesehen werden können. Bei ihrer genauen Prüfung aber ergibt sich, dass das Ursprünglichere immer auf Seiten von Q. o. p. l. liegt. Als Beispiele mögen folgende genügen:

Die Gegenüberstellung von geistig Sehenden und geistig Blinden in D. V. C., 891, C, wie Q. o. p. l., 866, A (cf. 873, C).

Die sich der Nahrung Enthaltenden, verglichen mit der Grille in D. V. C., 895, D, wie Q. o. p. l., 866, D.

Die Laster und Affecte als Krankheiten der Seele in D. V. C., 889, D, wie Q. o. p. l., 867, A.

Das von Weisheit Betrunken- und von himmlischer Raserei Ergriffensein, 891, B, 902, C, wie 867, B.

Der Ausfall gegen die, welche über die Weisen lachen, es stände ihnen besser an zu weinen, 900, D, wie 893, B.

Die Träume als Criterien für die Jugend, 893, C, wie 874, B.

Die Motivirung des Sichzurückziehens von der Gesellschaft, 892, C, wie 874, E.

Die Dienstleistungen bei Festen, als hohe Ehre für die jungen Leute, 900, B, wie 886, B (cf. 870, A).

Die Berührungen von D. V. C. mit dem Excurs über die Essäer in Q. o. p. l., 876, C bis 879, A, sind noch viel zahlreicher, doch können dieselben erst später zur Sprache kommen.

Zum Beweis der Zusammengehörigkeit beider Schriften könnte man ferner darauf hinweisen, dass eine gewisse Berührung in ihrer Tendenz stattfindet. Q. o. p. l. will den Nachweis führen, dass, wie es gleich in ihrem Eingang heisst, «jeder Tugendhafte frei sei»; und in der That, handelt es sich für sie einzig darum, durch philosophische Argumente, durch Citate und Beispiele, diesen Satz durchzuführen (cf. besonders 868, C, 871, C, 867, E).

In D. V. C. klingen derartige Sätze zwar nur selten durch (s. 900, B und D; 892, C); sie will keine philosophische These als wahr erweisen, doch ist die oben versuchte Deutung des Therapeutismus richtig, so musste der Verfasser in den Therapeuten die Freien κατ' ἐξοχήν, die durch ihre Tugenden und ihre Lebensweise Freigewordenen erblickt haben.

Endlich ist noch, zum Beweis, dass D. V. C. im engen Anschluss an Q. o. p. l. und als dessen Fortsetzung geschrieben ist, auf den Prolog von D. V. C. zu verweisen, wo es heisst, «nachdem ich über die Essäer gesprochen habe, Ἐσσαίων περὶ διαλεχθείς» — was nur auf die lange Schilderung der Essener in Q. o. p. l., 876, C bis 879, A bezogen werden kann.

Aus all dem ergibt sich die Zusammengehörigkeit beider Schriften. Dieselbe ist allgemein anerkannt und bis jetzt nur zum Theil recht oberflächlich angefochten worden von Fränkel (Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung S. 32, Note), welchem sich anschliessen: Grätz 2. Aufl., III, 364 und Tideman S. 2.

Beide Schriften sind also als zusammengehörig zu betrachten. D. V. C. ist mit Bezug auf Q. o. p. l. geschrieben und will für deren Forsetzung gehalten werden.

Q. o. p. l. bildet aber an sich schon die Gegenparthie zu einer andern Schrift Philo's, die uns, wenn gleich nicht erhalten, so doch durch die alten Cataloge der philonischen Schriften, dem Titel nach, und durch Philo selbst, auch der Sache nach bekannt ist. Es war dies die Schrift «dass jeder Schlechte unfrei sei», περὶ τοῦ πάντα φαῦλον δοῦλον εἶναι. Dieselbe war, wie dies Philo selbst hervorhebt, auf dieselbe Weise angelegt wie Q. o. p. l.; ihr Inhalt lässt sich noch aus Q. o. p. l., besonders aus 868, D, 872, E, 888, C, 865, B, hinlänglich bestimmen. Die enge Zusammengehörigkeit beider Schriften bezeugt der Verfasser selbst, indem er Q. o. p. l. als συγγενὴς, ὁμοπάτριος καὶ ὁμομήτριος ἀδελφὸς καὶ τρόπον τινὰ δίδυμος von Quod omnis insipiens servus bezeichnet. Beide Schriften waren einem gewissen Theodotos gewidmet, und führten ein beliebtes stoïsches «Dogma» nach seiner negativen (πάντα φαῦλον δοῦλον) und seiner positiven (πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον) Seite durch, im beliebten und üblichen Schema.

Von irgend einem andern als rein philosophischen Interesse ist desshalb auch in Q. o. p. l. nichts zu merken. Die Citate aus Philosophen und Dichtern (etwa zwanzig an der Zahl), die sie anführt, die geschichtlichen Beispiele, die sie heranzieht, haben alle keinen andern Zweck als die philosophischen Erörterungen selbst, 874, C, in welchen sie sich ergeht: alles wird streng auf den Satz bezogen, den sie als wahr erweisen will. Sie ist desshalb eine rein philosophische Schrift.

Wir aber stimmt dies mit dem Umstand, dass D. V. C. sich als Gegenstück und Fortsetzung von Q. o. p. l. ausgibt? Fürwahr, sehr schlecht.

Denn Q. o. p. l. bildet ja bereits das Gegenstück zu einer philonischen Schrift, sie ist mit steter Rücksicht auf dieselbe verfasst, beide gehören eng zusammen, das aufgestellte philosophische Thema ist nach seinen zwei einzig möglichen Seiten hin erörtert, die Frage ist erledigt. Die Prätention von D. V. C., Q. o. p. l. fortsetzen zu wollen, nimmt sich desshalb recht sonderbar aus. Und dies um so mehr, da es D. V. C. ja gar nicht gilt eine philosophische Theorie durchzuführen. Wie sie es bereits im Prolog ankündigt, verfolgt sie einzig und allein den Zweck, eine philosophische Secte zu beschreiben. Und in der That kommt, wie in Q. o. p. l. ein philosophischer Satz, so bei ihr eine philosophische Secte in den Mittelpunkt zu stehen; auf sie und ihre Verherrlichung wird alles bezogen; sobald der Stoff erschöpft ist bricht sie mit den Worten ab: θεραπευτῶν μὲν δὴ πέρι τοσαῦτα! Von einem rein philosophischen Interesse ist in D. V. C. so wenig zu finden, dass vielmehr der Verfasser allen philosophischen Erörterungen aus dem Weg zu gehen scheint, und das Wenige, das er über die Anschauungen der Therapeuten berichtet, gleichsam nur als Erklärung ihrer Institute und Sitten gibt. D. V. C. ist rein descriptiv, rein apologetisch gehalten.

Mit welchem Recht kann sich also ein ihrem Stoff und ihrer Tendenz nach von Q. o. p. l. so verschiedene Schrift, als deren, und folglich auch als deren Gegenstück Quod omnis insipiens servus, Fortsetzung ausgeben? Wo findet sich in sämmtlichen Werken Philo's eine zweite derartige, jede litterarische Einheit aufhebende Zusammenstellung verschiedenartiger Schriften? Allerdings verweist D. V. C. nur auf die Schilderung der Essener in Q. o. p. l., auf deren Fortsetzung sie es abgesehen habe (ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος, 889, B), aber bildet denn diese Schilderung der Essener den Hauptgegenstand von Q. o. p. l.? steht sie in deren Mittelpunkt, oder ist es nicht vielmehr der Satz, dass jeder Tugendhafte frei sei? Ferner ist es, wie dies D. V. C. behauptet, unter dem Gesichtspunkt des praktischen (πρακτικὸν βίον), oder nicht vielmehr unter dem des freien Lebens (ἐλεύθερον βίον, cf. 879, A), unter welchem

Philo die Essener in Q. o. p. l. darstellte, wodurch sie sich ja allein zum Beweis eigneten «dass jeder Tugendhafte frei sei»?

Aus all dem erhellt dass der Anschluss von D. V. C. an Q. o. p. l. so auffallend gezwungen, und die Zusammenstellung beider Schriften so unlogisch und unnatürlich ist, wie sich sonst bei Philo kein zweites derartiges Beispiel nachweisen lässt.

Ein weiteres Moment zur Würdigung von D. V. C. ergibt sich aus dem Vergleich der Anschauungen und des Lehrgehalts beider Schriften.

Der Verfasser von Q. o. p. l. ist Jude, aber ohne jede engherzige oder auch nur befangene jüdische Anschauungsweise. Auch ausserhalb seines Volkes und seiner Religion erkennt er wahre Weisheit und wahre Tugend an. Zeigt er gleich für die jüdischen Essener eine gewisse Vorliebe, weilt er gern bei der Beschreibung ihrer Sitten und Tugenden, zu welchen die Spitzfindigkeit griechischen Wortkrams nichts beigetragen 878, C, so stellt er sie doch faktisch wiederum auf dieselbe Linie wie die persischen Mager, die indischen Gymnosophisten (876, B); so ist seine Bewunderung für den Calanus nicht geringer, so rühmt er nicht weniger die Sieben Weisen. Er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoreër, lobt ohne Rückhalt griechische Philosophen, 876, B, nennt Plato den heiligen 867, A, (s. Zeller, 297; Schürer, 654), beruft sich auf griechische Mythen, 886, D, hegt völliges Vertrauen auf die Wahrheitstreue der Dichter, 886, D, gesteht der heidnischen Religion eine gewisse Wahrheit zu, 883, C; kurz, der Standpunkt von Q. o. p. l. ist dem ähnlich, den Philo auch sonst vertritt (cf. Zeller, 296 ff.; Georgii, Illg. Ztschft., 1839, IV, 74 ff.; Siegfried, 139; B. Bauer, Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum, Berlin 1874, S. 79 ff., 86; Dähne, I, 32, 40, 260, 358 u. ö.), wenn gleich die specifisch philonische Vermischung griechischer und jüdischer Ideen in dieser Schrift noch zu keinem Abschluss gekommen ist, und das griechische Element eine etwas bedeutendere Stelle einnimmt als in den späteren Werken.

Auf diesen Umstand gründet sich die allgemeine Annahme der jugendlichen Abfassung von Q. o. p. l., worauf übrigens noch 883, B und 886, A ganz bestimmt verweisen (s. Gfrörer I, 36, 40).

Nichts dürfte mit den Anschauungen von Q. o. p. l. einen völligeren Contrast bilden, als gerade diejenige Schrift, die sich als deren Fortsetzung und Gegenstück ausgibt; denn durch die Gehässigkeit ihrer polemischen Ausfälle gegen alles ihr fremd gegenüberstehende (und fremd steht ihr so ziemlich alles gegenüber), nimmt sie eine einzigartige Stellung unter den philonischen Schriften ein. Diese engherzige Bornirtheit von D. V. C. begreift in ihrer Verwerfung Alles, was nicht therapeutisch ist: sie kennt nur eine Weisheit, die der Therapeuten; nur eine Tugend, die der Therapeuten; nur eine wahre Frömmigkeit, nur eine gottgefällige Lebensweise, die der Therapeuten. Sie ist von einer grossartigen Streitsucht belebt, und wo sich's nur thun lässt, bringt sie polemische Ausfälle unter. So gleich im Anfang zieht sie in's Feld gegen die Verehrung der Elemente, der Gestirne, der Halbgötter, der Götzenbilder, der ägyptischen Gottheiten. Doch ist diese Polemik noch eine sehr maassvolle im Vergleich mit den später anzuführenden Expectorationen, wenn schon sie die Mythen als ein Fündlein der Sophisten charaterisirt (σοφιστῶν εὑρήματα, 890, B), die Halbgötter für ein Produkt jugendlicher Ausschweifung erklärt (μειρακιώδους ἀκρασίας, ib., C), gelegentlich der Götzenbilder insinuirt, der Stoff, aus welchem sie gefertigt, hätte wohl auch zur Herstellung von Gefässen dienen können, die zur Befriedigung nächtlicher Bedürfnisse gebraucht werden! (πρὸς τὰς ἐν σκότῳ χρείας, ib., D), und mit dem Wunsche schliesst, die Aegypter möchten auf immer in ihrer Verblendung verbleiben! (891, A). In ähnlicher Weise äussert sich der Verfasser über Anaxagoras und Demokrit: ohne die Bewunderung, die Griechenland diesen Männern zollt, würde er ihr Benehmen für verrückt (μανιῶδες, 891, D) erklären.

Am lehrreichsten jedoch für die Kenntniss der Weltanschauung unseres Verfassers ist der grosse Excurs in D.

V. C., 895, C bis 899, B, über die Gastmähler der Nichttherapeuten, 898, A, so wie sie, in Nachahmung römischer Prunksucht und Schlemmerei, zur Zeit in welcher er schrieb, überall (νυνὶ πανταχοῦ, 896, C) üblich waren. Selten sind die sittlichen Zustände der alten Welt mit schwärzeren Farben geschildert worden, und ist über dieselben ein derartiges strenges Strafgericht ergangen. Die Gäste bei solchen Symposien, heisst es ganz allgemein, schreien und gebärden sich wie tolle Hunde, beissen sich Nasen, Ohren, Finger und noch andere Körpertheile ab, verstümmeln sich gegenseitig, fressen sich unter einander auf, 895, C. ff. Dies als Einleitung in die Beschreibung der heidnischen Mahlzeiten. Neben solchen Ungeheuerlichkeiten verblasst wie natürlich die Schilderung, die der Verfasser von den übrigen Lastern der Gäste entwirft. Selbstverständlich betrinken sie sich alle, 896, B, und saufen so lange fort, bis sie mit vorgestrecktem Hals über den Tisch hin sich übergeben müssen. Ihre Gefrässigkeit bleibt nicht hinter ihrer Trunksucht zurück, denn selbst die Knochen verschlingen sie, 897, C, und geben sich nicht eher zufrieden, als bis sie voll gepfropft sind bis oben an. Auch die Päderastie wird bei den Gästen vorausgesetzt, 897, A. Wichtiger jedoch ist das Urtheil, das unser Verfasser über die Symposien des Xenophon und Plato fällt. Beide, orakelt er, seien voll dummen Zeugs (μεστὰ φλυαρίας, 899, A), doch verdiene dasjenige des Xenophon, wenn gleich Flötenspielerinnen, Tänzerinnen und Possenreisser die Hauptrolle darin spielen, bei weiterem den Vorzug vor dem des Plato, denn in den platonischen Symposien handle es sich einzig um jene Liebe οὐκ ἀνδρῶν ἐπὶ γυναιξὶν ἐπιμανέντων ἀλλά ἀνδρῶν ἄρεσιν, ἡλικίᾳ μόνον διαφέρουσι. Nicht einmal die der Philosophie am aller feindseligsten gegenüberstehenden Kirchenväter haben es je zu so gehässigen Insinuationen gebracht und zu so erbärmlichen Urtheilen über den, welchen Philo in Q. o. p. l. den ἱερώτατον Πλάτωνα genannt hatte (cf. Creuzer, in Stud. u. Kritik. 1832, S. 27 f.).

Es wird bei diesen stets zahlreicher zu Tage tretenden

Differenzen immer unbegreiflicher wie ein Verfasser, von einem Augenblick zum andern — denn D. V. C. will ja αὐτίκα nach Q. o. p. l. geschrieben sein, 899, B — so diametral entgegengesetzte Urtheile hätte aussprechen, oder wie nöthigenfalls, wenn man ohne jeden Grund D. V. C. erst am Ende seines Lebens ansetzen wollte, er die zwei geistig verschiedensten Produkte seiner Feder hätte zusammenstellen, und das eine als die Fortsetzung, das Gegenstück des andern hätte ausgeben können. Denn wir haben es ja hier mit zwei durchgängig verschiedenen Weltanschauungen zu thun. Q. o. p. l. hat einen weiten geistigen Horizont, und freut sich an allem Guten und Schönen, das die Welt hervorgebracht, ohne lange zu fragen woher es stamme. Der Blick des Verfassers von D. V. C. hingegen, reicht nicht über die enge Gränze der therapeutischen Colonie hinaus. Sein Geist ist geradezu mönchisch bornirt. Er kennt nur zwei Dinge: die Therapeuten, die Unsern (τῶν ἡμετέρων, 898, A), wie er sie nennt, und die Nichttherapeuten, die Andern (τῶν ἄλλων, 895, C). Hier nur Licht, dort nur Finsterniss. In der Lebensweise seiner Helden sieht er das Ideal der Ideale verwirklicht. Kaum, dass man die Herrlichkeit ihres Lebens noch mit Worten schildern kann (889, C), Gottes besonderes Wohlgefallen ruht auf ihnen, himmlische Bürger sind sie schon hienieden auf Erden, die höchste denkbare Vollkommenheit haben sie bereits erreicht. Daher auch der Wunsch von D. V. C.: «Möge das Geschlecht der Therapeuten fortbestehen durch alle Zeiten.» In einem Worte: D. V. C. ist der förmlichsten Empfehlung des therapeutischen, d. h. des einsiedlerisch-asketischen Lebens, gewidmet.

Dass Q. o. p. l. und deren vorgebliches Gegenstück und Fortsetzung, D. V. C. in jeder Hinsicht durch eine gewaltige schwer zu überbrückende Kluft getrennt sind, dürfte durch Obiges genügsam bewiesen sein.

— II. — Die Folgerungen, die man aus dieser Verschiedenheit zu ziehen berechtigt ist, könnten allerdings etwas abgeschwächt werden durch die Annahme, dass Q. o. p. l.

in die Jugendzeit Philo's gehöre (was sehr wahrscheinlich ist), D. V. C. hingegen in die letzten Jahre seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Zwischen beiden läge dann die in einigen Stücken noch nachweisbare Entwickelung des philosophischen Systems Philo's, sein immer engerer Anschluss an die heiligen Schriften seines Volkes, seine dadurch veranlasste theilweise Abkehr von der griechischen Philosophie, seine stärker zu Tage tretende dualistische Metaphysik und deren Einfluss auf die Ethik, seine eigenthümliche Ausbildung der Mystik, u. s. w. Doch selbst wenn man dies Alles zugibt, so ist dadurch noch nicht die Möglichkeit einer befriedigenden Erklärung des Gegensatzes gegeben, in welchem D. V. C. zu Q. o. p. l. steht, und es bleibt, vielleicht nur um so unverständlicher, die in jeder Hinsicht anstössige und sinnverwirrende Zusammenstellung beider so grundsätzlich verschiedenen Schriften. Ferner bleibt unerklärbar, wie zuvor, der gereizte gehässige Ton, den D. V. C. gegen alles nicht therapeutische, und namentlich die griechische Philosophie anschlägt, die geradezu kindisch absurde Polemik, in welcher sie sich gegen die heidnische Gesellschaft ergeht, und überhaupt der enge, bornirte Gesichtskreis innerhalb dessen ihr Verfasser sich bewegt. Es bleibt namentlich unerklärbar, wie ein Mann wie Philo mit der ganzen Macht seiner Auctorität für eine Secte hätte einstehen können, die das Sichzurückziehen von der Welt und der Gesellschaft, das Aufgeben jedes Besitzes, das strengste asketische Leben als Ideal, nicht blos für Männer im gereiften Alter hinstellte, sondern auch für Jünglinge und Knaben, und selbst für Weiber; wie er eine Secte hätte beloben können, deren Mitglieder mit fremden unverheiratheten Frauen ein gemeinschaftliches Leben führten, und die in den Augen eines Juden als entschieden häretisch gelten mussten, da sie ja auf eine anstössige Weise nichtjüdische Feste begingen und denselben die grösste Bedeutung beilegten, wie dies aus deren Benennung (ἑορτὴ μεγίστη) hervorgeht. Dürfen wir in einer derartigen asketischen Lebensweise das Ideal der philonischen Philosophie erblicken, dürfen wir es Philo über-

haupt zutrauen, dass er demselben das unbedingteste Lob gespendet hätte?

Die Frage ist verschieden beantwortet worden; und es könnte fast scheinen als ob sie sich (mit Ausnahme allerdings einiger sehr wichtigen Punkte!) nur annäherungsweise erledigen liesse. Denn es kann einerseits behauptet werden, dass der dualistische Ausgangspunkt der Philosophie Philo's, dass seine Vorstellung von der Seele, die aus Liebe zu dem Sinnlichen herabsinkt in den Körper, und deren Aufgabe darin besteht, sich von den Banden des Sinnlichen frei zu machen um in ihren Urzustand zurückzukehren, dass seine mystischen Schwärmereien, kurz Alles ihn dazu führen musste, eine Moral zu lehren, die in der Unterdrückung aller sinnlichen Regungen, in der möglichsten Lossagung von der Sinnenwelt, ihren Höhepunkt feiert. — Andererseits aber muss darauf verwiesen werden, dass bei dem ganzen Charakter der philonischen Philosophie, bei den zahlreichen Widersprüchen, innerhalb welcher sie sich bewegt (s. z. B. Dähne, I, 108, 314, 378, 247; Siegfried, 223), jede Folgerung, die Philo nicht selbst gezogen hat, unzulässig sei, und dies namentlich auf dem ethischen Gebiet, dass es desshalb vor allem auf ausdrückliche Aussagen Philo's ankomme, bei deren Erwägung jedoch stets seiner orientalischen Phantasie gehörig Rechnung zu tragen sei, so wie der Bildersprache, deren er sich, meist mit Anlehung an biblische Vorgänge, bedient, besonders wenn er Seelenzustände schildert.

Jedenfalls, wenn man den Nachweis führen will, dass Philo in der therapeutischen Lebensart nicht blos etwas Zulässiges, sondern die höchste Vollkommenheit erblickt habe, darf man sich nicht darauf beschränken darzuthun, dass er die Unterdrückung der sinnlichen Regungen im Menschen gefordert, das theoretische Leben weit über das praktische erhoben, und das eigentliche Schauen Gottes als die höchste Glückseligkeit gepriesen habe (so z. B. Delaunay, Revue archéol., 1873, S. 17 ff.); denn über die Stellung, die Philo zu diesen Fragen einnimmt, kann ja kein Zweifel bestehen: noch Niemand hat es in Abrede

gestellt, dass die philonische Philosophie ein asketisches Gepräge an sich trage, und was das Schauen betrifft, so hat Zeller endgültig nachgewiesen, dass dasselbe «die letzte Spitze des philonischen Systems bilde» (Zeller, 365).

Die Frage ist vielmehr die: ist es nach Philo's Dafürhalten nothwendig, dass der Mensch um zur τελείωσις, zur Vollkommenheit zu gelangen, alle Bande zerreisse, die ihn in der Welt und der Gesellschaft zurückhalten, dass er den Besitz aufgebe, in die Einsamkeit sich zurückziehe, den Körper durch alle möglichen Mittel schwäche, kurz der äussersten Askese sich hingebe? Und diese Frage kann nur verneint werden. Denn Philo kennt, wie er dies öfters ausführt, drei Wege, die zur Vollkommenheit führen: die Natur, den Unterricht und die Askese. Diese drei haben jedoch einen ungleichen Werth. Am niedrigsten steht offenbar die Askese; dieser Gedanke kehrt oft bei ihm wieder (s. Gfrörer, I, 428; Dähne, I, 397; Zeller, 260; Siegfried, 256 ff., 265 ff.). Denn der Asket, der nur noch «durch das unzertrennliche Band der Nothwendigkeit an das Sinnliche geknüpft ist, der gleichgültig sich verhält gegen Geld und Ruhm, Speise und Trank, Kälte und Hitze,» muss mühsam erkämpfen, was Anderen als göttliches Geschenk mühelos zufällt (Zeller, 360; cf. 354); er kann in seinem Zustand nicht verbleiben ohne steten Schwankungen und Rückfällen zu unterliegen (s. die Stellen bei Dähne, I, 397 f.; Gfrörer, I, 428): kurz, er kann nicht den «Vollkommenen», sondern erst den «Fortschreitenden» zugezählt werden, wie denn auch Philo anderswo die Askese «als den Ort der Unmündigen, die Weisheit dagegen als den Ort der Gereiften» bezeichnet (Gfrörer, I, 440; Zeller, 362). Die Askese ist desshalb für Philo nur ein «Durchgangsstadium». Höher als den Asketen schätzt er den, welcher durch Unterricht oder Natur zur Vollkommenheit, d. h. zum theoretischen Leben, zum βίος θεωρητικὸς (Dähne, I, 411 ff.; Zeller, 362 ff.) gelangt ist. Welches aber sind die Anforderungen, die er an diesen, seinen idealen Weisen richtet?

Etwa die, dass er sich in die Einsamkeit zurückziehe?

— Wohl polemisirt Philo öfters — wie dies ja die meisten Moralphilosophen gethan haben — gegen das städtische Leben, welches stets für den Weisen Hemmungen und Versuchungen mit sich bringe. Er belobt die Einsamkeit (s. Dähne, I, 405, 435; Gfrörer, I, 443, 446) und empfiehlt sie. Doch thut er dies nicht anders als ein Plato, der angesichts der Schlechtigkeit der Menschen seinem Weisen anräth, sich aus den Stürmen des öffentlichen Lebens in die Einsamkeit zu flüchten, um sich auf diese Weise rein erhalten zu können bis auf den Tag wo er von dieser Welt scheiden würde (Republ. VI, p. 496; cf. Gorgias, p. 485, u. s. w., bei E. Havet, Le Christianisme et ses Origines, Paris 1873, I, 208 f.; 384); nicht anders als sein Zeitgenosse Seneca, der die Einsamkeit an vielen Stellen (s. dieselben bei Havet, II, 267 ff.) belobt. Die Empfehlung der Weltentsagung und Weltflucht blieb reine Theorie bei den Philosophen des Alterthums, reines Ideal, dessen Verwirklichung sie an anderen Orten ihrer Schriften als unmöglich darthaten, und als unnütz verwarfen (s. Laurent, Le Christianisme, Bruxelles 1863, p. 195). Nicht anders verhielt sich auch Philo der Weltflucht gegenüber. Oft, so erzählt er Legg. allegor., p. 1102 sq., habe er seine Heimath, seine Freunde und Verwandten verlassen, die Einsamkeit aufgesucht, um für göttliche Gedanken empfänglicher zu werden, ohne jedoch, dass ihm dies im geringsten genützt; während oft hingegen inmitten des Gewühls der Menge göttliche Offenbarung ihm zu Theil geworden sei: er habe daraus ersehen, dass die Einwirkung Gottes auf die Seele nicht bedingt sei durch den Ort, an welchem sich der Mensch aufhalte. Uebrigens konnte ja nach philonischer Lehre die Seele dem Wesen nach (im Körper) an einem Ort, der Kraft nach an einem andern sein (Gfrörer, I, 435).

Ferner begehrt Philo nicht einmal von seinem vollkommenen Weisen, dass derselbe auf Hab und Gut Verzicht leiste, in freiwilliger Armuth lebe, durch strenge und stete Enthaltsamkeit seinen Körper quäle, sondern nur dass er den Besitz als etwas Gleichgültiges oder als ein «nothwen-

diges Uebel» betrachte, dass er sich auf die Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse beschränke, jede überflüssige Lust vermeide, alle sinnlichen Triebe in sich niederhalte, seine Begierden und Affecte ertödte (Zeller, 253; Gfrörer, I, 417; Dähne, I, 350; Bauer, 114). Mehr wollen auch die von Dähne, I, 402 ff. hervorgehobenen Stellen nicht aussagen, und man beachte noch, dass die am weitesten gehenden Forderungen, De somn., 583, D ff., weiter nichts als eine rhetorische Amplification der Erzählung sind, dass Jacob einen Stein genommen, und auf denselben das Haupt zur Ruhe gelegt habe. Man darf überhaupt bei den asketischen Forderungen Philo's an seinen Weisen nie das Bildliche seiner Redeweise übersehen. Er selbst weist sehr oft darauf hin. So in einer Reihe von Stellen, die Gfrörer, I, 433 ff. allerdings zu einem ganz andern Zwecke zusammen getragen hat, die aber gerade desshalb hier um so lehrreicher sind. «Verlass den Leib, die Sinne und die Erde, erklärt Philo, will nicht etwa heissen: trenne dich wesentlich von ihnen, da ja sonst der Tod gefordert würde, sondern es heisst blos: entferne dich geistig von diesen Dingen, lass dich nicht von ihnen beherrschen, sie sind deine Unterthanen.» Und anderswo redet er die Seele an: «Wenn du also die göttlichen Güter zu erben wünschest, o Seele, so verlasse nicht allein die Erde, d. h. den Leib, die Verwandtschaft, d. h. die Sinne, das Vaterhaus oder die Rede, sondern fliehe dich selbst, geh aus dir heraus wie die Korybanten, welche von göttlicher Begeisterung trunken sind.» Denselben Gedanken spricht er ebenfalls in den folgenden Worten aus: «Wenn ich aus der Stadt, d. h. der Seele, hinausgehe, will ich meine Hände ausbreiten, d. h. ich will alle meine Handlungen dem Herrn vorlegen. Wenn nämlich die Seele sich ganz ihrer selbst entäussert, und Gott hingegeben hat, hört das Getümmel der Sinne, welches durch die äusseren Gegenstände angeregt wird, auf, und es herrscht vollkommene Ruhe. Aber dies geschieht nur dann, wenn die Seele aus sich selbst heraustritt, und Gott ihre Handlungen und Gedanken weiht.» Diese Stellen ge-

nügen um zu beweisen, welche grosse Rolle die Bildersprache bei Philo spielt, und wie wenig man seinen Sinn treffen würde, wenn man das Bildliche, wo er selbst es nicht übersetzt, wörtlich auffassen und urgiren wollte.

Hiemit soll allerdings nicht in Abrede gestellt werden, dass Philo nicht auch wirkliche asketische Forderungen an seinen Weisen gestellt hätte, wohl aber dass denselben in seiner Philosophie bei weitem nicht die Bedeutung zukomme, welche man ihnen zuweilen beilegt (darüber Zeller, 361).

Dies wird ferner noch an einer Reihe von Stellen ersichtlich, wo die Askese entschieden verworfen wird, und die um so mehr hier herangezogen zu werden verdienen, als sie, im Gegensatz zu denjenigen wo die Askese empfohlen wird, und wo es meist sehr schwer hält Philo's eigentliche Meinung herauszufinden, äusserst klar und präcis lauten.

Es muss vor Allem eine Stelle aus Quod. det. pot. insid. soleat, 158, E ff. hier zur Sprache kommen, die von Dähne, I, 420 bereits hervorgehoben wurde, und die so energisch klingt dass Siegfried, 316, sie als eine «Diatribe gegen Essenische Heuchelei» glaubte bezeichnen zu müssen, ein Vorwurf, der jedoch nur zuträfe wenn die Essener wirkliche philosophische Asketen gewesen wären, was schwerlich der Fall gewesen sein dürfte. Uebrigens kann dieser Passus, selbst wenn er im ersten Theil eine Anspielung auf gewisse concrete Beispiele enthalten sollte (158, E), nicht gegen jüdische, sondern nur gegen heidnische Asketen gerichtet sein. Denn nur auf Heiden passt die Bemerkung 159, B, dass der Mensch desshalb nicht fromm wird, wenn er einen Tempel erbaut, etc. Wollte man aus 158, E und 159, A wirkliche, zur Zeit Philo's bestehende Büsser erschliessen, so stimmt, was er von ihnen berichtet, vollkommen mit dem überein, was wir von den «Bettelmönchen des Alterthums», den Cynikern wissen (Lecky, I, 280; Friedländer, III, 572 f.; II, 90; bes. Lucian, Vit. auct., c. 9 sq.), oder von den indischen Gymnosophisten, die Philo zu verschiedenen Malen erwähnt (vgl. als besondere Parallele zu unserer Stelle, De somniis, 1115, D). Nicht als Diatribe gegen essenische Heuchelei dürfte desshalb

dieser Passus angeführt werden, sondern als Verwahrung Philo's gegen jede extreme und falsch verstandene Askese. Die Stelle selbst lautet (Dähne, 440): «Wenn du siehst, dass Jemand nicht zur gehörigen Zeit Speise und Trank zu sich nimmt, oder Bäder und Salben von sich weist, oder die Umhüllung seines Körpers vernachlässigt, oder auf dem Erdboden schläft und unter freiem Himmel lebt, um hiemit in den Schein der Enthaltsamkeit zu kommen: so habe Mitleid mit seinem Irrthum und zeige ihm den wahren Weg der Enthaltsamkeit; denn was er bisher gethan hat, sind unnütze und leere Selbstpeinigungen und durch solches Hungern und ähnliche Quälereien schadet er seiner Seele wie seinem Körper. Auch wird desshalb noch kein Mensch fromm, weil er Sprengungen und Reinigungen anwendet und zwar seinen Körper heiliget, aber seine Seele beschmutzt, oder weil er im Ueberflusse einen Tempel erbaut mit glänzenden Zurüstungen und Kosten, oder weil er Hekatomben opfert, und nicht aufhört Stiere darzubringen, oder weil er durch kostbare Weihgeschenke das Heiligthum bereichert, und die werthvollsten Kunstwerke lautern Goldes und Silbers reichlich einführt. Ein solcher geht irre auf dem Wege der Frömmigkeit, hält Gottesdienst für Heiligkeit, gibt Geschenke dem Unbestechlichen, Gaben dem, der niemals dergleichen annimmt, schmeichelt dem, der durch keine Schmeicheleien gewonnen werden kann, aber echte Verehrung freundlich aufnimmt.»

Diese schöne Stelle steht nicht vereinzelt in den Schriften Philo's. Aehnlich spricht er sich De Migrat. Abrah., 402, A ff. aus, welchen Passus Gfrörer, I, 106, «ohne Zweifel gegen die Therapeuten und ihnen ähnliche Mystiker gerichtet» sein lässt, was aber wiederum eine unbeweisbare Annahme ist, da kein Zug aus dieser Diatribe auf die Therapeuten passt. Es heisst ja nicht von den Gegnern, dass sie in der Einsamkeit lebten, sondern nur dass sie sich geberdeten, ὥσπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες, 402, B, nicht dass sie die Gesellschaft flohen, sondern dass sie thaten als wäre dieselbe nicht vorhanden, nicht dass sie neue Feste einführten, sondern dass sie die alten

vernachlässigten. Nur das Eine setzt die Stelle voraus, dass es Philosophen zur Zeit Philo's gegeben, die durch ihre Speculation das Judenthum zu verflüchtigen drohten, und die aus Egoïsmus von dem öffentlichen Leben sich zurückgezogen hatten. Die Stelle besagt folgendes (Dähne, I, 66; Gfrörer, I, 104 ff.): Zum vollendeten Glück gehöre zweierlei, erstlich, dass man tugendhaft sei, zweitens, dass man es auch scheine und den Ruhm der Tugend bei den Menschen habe. Dieser werde nur demjenigen zu Theil, der die nationalen Gesetze und Gebräuche hochachte, und sich nichts daran abzuändern erlaube. «Aber es gibt Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht sein, auf Erkenntniss des verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben sie ganz für sich, als wären sie in einer Wüste, oder als wären sie körperlose Seelen und wüssten von keiner Stadt, keinem Dorf, keinem Haus oder überhaupt von keinem Umgange mit Menschen, und wollen alle Ansichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaschen.» Derselbe Philo sollte Leute belobt haben, die wirklich in die Einsamkeit sich geflüchtet hatten, die um ihr Vaterland, ihre Familie, ihre Freunde sich ganz und gar nicht kümmerten, die schon in ihrer Jugend sich als dem irdischen Leben abgestorben betrachteten, deren einziger Lebenszweck die Speculation bildete. Er sollte ihre «Mysterien», ihre «grössten Feste», ihre «Symposien», ihre «Nachtwachen», ihre «bacchantischen Tänze», kurz, ihr ganzes absonderliches Treiben verherrlicht haben, er der doch jeden Geheimdienst, der sich scheu vor der Menge verbarg, aus dem Staat verbannt wissen wollte, De vict. offerentibus, 856, B ff., und treffend bemerkt, solche Leute, statt im Geheimen zu wirken, thäten besser daran in die Mitte der Agora sich zu begeben, um ihre Mitbürger zu einem tugendhaften Leben aufzufordern.

Dieselbe Abmahnung vor jedem sektirerischen asketischen Leben findet sich auch De Profug. 453, E ff. (Dähne, I,

413 ff.) : «Wenn du siehst, sagt er, wie ein Nichtswürdiger sich heftig gegen die Tugend auflehnt, grosse Rücksicht auf das nimmt, was er verachten sollte, u. s. w., so schlage nicht gleich den entgegengesetzten Weg ein, und befleissige dich etwa der Armuth, der Einfachheit und eines strengen und einfachen Lebens.... Wenn du den nichtswürdigen Reichen tadeln willst, so ziehe dich nicht vom Ueberflusse und von Schätzen zurück.... Du wirst die Armen unter deinen Freunden unterstützen, wirst dem Vaterlande reichliche Gaben zustellen, wirst Töchter armer Eltern reichlich ausstatten, kurz, wirst alle, die der Güter würdig sind, zum Mitgenusse deiner Güter laden.»

Zu ähnlichen Betrachtungen, nicht aber zu überschwänglichen Lobeserhebungen hätten die Therapeuten einem Philo Anlass geben können. Und man kann dagegen nicht einwenden, er habe ja die Essener verherrlicht, denn die Essener sonderten sich ja nicht in der Art von der Gesellschaft ab wie dies die Therapeuten thaten ; sie lebten in den Städten und Dörfern Palästina's ; ferner arbeiteten sie den ganzen Tag über, führten ein praktisches Leben, und endlich bestand ihre Gesellschaft ausschliesslich aus Männern von reiferem Alter (Apol., § 3), während die Therapeuten zarte Jünglinge und Frauen als Ordensglieder bei sich hatten.

Dieser Umstand verdient noch besonders hervorgehoben zu werden. Denn selbst wenn man alles klar legen, beweisen könnte, dass Philo ein entschiedener Asket gewesen, und in einer Art von Mönchthum das Ideal seiner Ethik erblickt hätte, so bliebe noch immer, weil im Widerspruch zu allen seinen Aussagen stehend, die Annahme unmöglich, Philo habe ein theoretisch-asketisches Leben auch für Jünglinge anempfehlen, oder auch nur für zulässig erklären können. Denn so oft er auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt, erklärt er auf's ausdrücklichste, dass ein von der Welt abgewandtes und nur der Beschauung gewidmetes Leben, dem Manne blos in seinem vorgerückteren Alter gestattet sei, denn, so lange er im kräftigen Jugend- oder Mannesalter stehe, habe er die Verpflichtung ein thätiges,

praktisches, der Gesellschaft nützliches Leben zu führen (Dähne, I, 411 ff.; Zeller, 354; Bauer, 112 ff.). Ferner setzt für Philo das beschauliche Leben ein eingehendes Studium voraus (Zeller, 357; Dähne, I, 90 ff., 371). Er hält die Uebung in den höheren Tugenden ohne Vorkenntnisse für unmöglich; dieselben sind für ihn die conditio sine qua non des beschaulichen Lebens (Gfrörer, 421, 429). Diese Vorkenntnisse (προπαιδεύματα ἐγκύκλια) sind Grammatik, Musik, Geometrie, Rhetorik, Dialektik. «In diesen und ähnlichen Kenntnissen musst du dich zuerst üben, sagt Philo. Siehst du nicht wie auch unser Leib nicht gleich feste Nahrung erträgt, sondern zuerst mit einfacher Milchspeise ernährt werden muss. In ähnlicher Weise sind die Vorwissenschaften für die Seele jugendliche Nahrung» (Gfrörer, 429 f.). Dabei hält er noch Jünglinge zum theoretisch-speculativen Leben für geistig unfähig (Philo, Apol., § 3; vgl. Dähne, 86 f.).

Für die Frauen vollends musste, nach Philo, das asketisch-theoretische Leben geradezu eine Sache der Unmöglichkeit sein. Das weibliche Geschlecht personnificirt für ihn die Sinnlichkeit (s. die zahlreichen Stellen bei Müller, Des Juden Philo Buch, etc., S. 415; Siegfried, 190, 224 u. ö.), er schildert es als zu jedem höhern Denken unfähig, kurz am Verständniss, ὀλιγόφρονα, Q. o. p. l., 882, E. — Darum stellt er auch Weiber und Kinder ganz unbedenklich zusammen. Das Weib ist ohne jede Willenskraft, befolgt desshalb jedwede althergebrachte Gewohnheit, De Temul, 247, C. Selbst da wo Philo ein strenges Leben von den Männern fordert, bemerkt er, die Natur habe den Weibern gestattet ein laxeres Leben zu führen (αἷς ἡ φύσις ἐπέτρεψεν ἀνειμένῃ χρησθ'αι διαίτῃ, De Somniis, 589, B), was genugsam von seiner geringen Achtung vor der Leistungsfähigkeit des weiblichen Geschlechtes zeugt. Ganz im Einklang mit diesen Aeusserungen steht die Charakteristik des Weibes, die Philo, Apol., § 14 ff., entwirft. «Das Weib ist ein eigenliebiges, übermässig eifersüchtiges Ding, gewaltig um die Sitten des Mannes zu erschüttern und mit fortwährenden Gaukeleien zu verlocken. Denn sie sinnt schmeichlerische Reden und

die übrige Heuchelei aus, wie auf der Bühne, bezaubert Gesicht und Gehör, und da Bethörte gleich Unterworfenen sind, hintergeht sie den herrschenden Verstand» (Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, Jena, 1857, S. 266). Es hat desshalb nichts befremdendes, wenn Philo, De spec. legg., 803, D, erklärt, dass ausser der Haushaltung das Weib sich in nichts weiteres zu mischen habe, und er es, ib., 773, B, in allen Stücken dem Willen seines Ehemanns, seiner Eltern oder Verwandten unterwirft.

Derselbe Philo sollte mit einem Male in D. V. C. gebilligt und verherrlicht haben, was er sonst immer verworfen? Er hätte es ganz natürlich gefunden, dass zarte Jünglinge, (ἐκ πρώτης ἡλικιάς, 899, D), sich dem asketisch-theoretischen Leben gewidmet, und dass je früher sie der Welt entsagt, um so grössere Ehre ihnen zu Theil geworden wäre? Er hätte plötzlich seine Ansicht über die Unfähigkeit des weiblichen Geschlechts zu jedem höhern geistigen Leben vollständig umgeändert (s. den Panegyrikus auf die philosophischen Bestrebungen der Therapeutriden, D. V. C., 899, D!); er hätte den Weibern dieselbe geistige Befähigung und dieselben Rechte zugestanden wie den Männern, und einem gemeinschaftlichen Zusammenleben beider zu philosophischen Zwecken, das Wort geredet?

Ist dieser weitgehende, und ausser D. V. C. nirgends nachweisbare Umschwung in den Anschauungen Philo's annehmbar? Wie man diese Frage auch beantworten mag, immerhin müssen bei der Beurtheilung von D. V. C. die Differenzen, die zwischen ihr und Philo's Philosophie überall zu Tage treten, gebührend beachtet und berücksichtigt werden.

— III. — Entscheidender als die bisher angeführten, und jedenfalls zur Ermittelung des wirklichen Sachverhalts viel wichtiger, sind etliche unter den Momenten, die sich aus der Untersuchung von D. V. C. in Betreff ihrer litterarischen Anlage und ihres eigenthümlichen Sprachcharakters ergeben.

D. V. C. ist eine von Anfang bis zu Ende im geschraubtesten rhetorischen Pathos gehaltene Declamation. Alles in ihr ist auf den Effect berechnet. Ihr Verfasser versichert zwar sehr ausdrücklich im Eingang seiner Schrift, dass er aus eigener Erfindung (μηδὲν οἰκοθεν ἕνεκα τοῦ βελτῶσαι) keinen Zug seiner Beschreibung beifügen würde, wie dies Dichter und andere Scribenten zu thun pflegen, dass er vielmehr der Treue und Einfachheit (ἀτεχνῶς) sich befleissigen wolle. Wenn Philo, gegen seine Gewohnheit (s. De Vita Mosis, 903, A, wo doch die Veranlassung dazu so nahe lag,) ein solch feierliches Zeugniss abgelegt hätte, so würde er sich wohl auch darnach gerichtet haben. Unser Verfasser hingegen vergisst gleich wieder seine guten Vorsätze und im hohen Pathos ruft er sofort herausfordernd aus: «Wem soll ich die Therapeuten vergleichen?» Und nun werden aufgezählt, charakterisirt und triumphirend widerlegt, die Verehrer der Naturkräfte, es werden aufgezählt, charakterisirt und widerlegt die Anbeter der Himmelskörper, die Verehrer der Halbgötter, die Anbeter der Götzenbilder, die Anhänger des ägyptischen Thierdienstes. Dann erst, nachdem der Hintergrund recht schwarz bemalt, werden die Therapeuten feierlich eingeführt! Der Abstand ist gross! Auch redet der Verfasser in schwungvoller Apostrophe sie an und fordert sie auf höher noch als die Sonne, hinauf zum Schauen Gottes sich emporzuschwingen!

Man hat die Rhetorik des Verfassers von D. V. C. eine unwillkührliche genannt. Legt man jedoch ihre Technik blos, so muss man sie weit eher mit Kuenen, II, 441, 443, als «rhetorisches Pathos» bezeichnen. Aber weil in allem Einzelnen wohl überlegt, ist sie darum doch um kein Haar besser. Und wie in der ersten Partie von D. V. C., so geht es bis zum Ende weiter fort. Die Schilderung der Therapeuten ist stets durch Excurse über Andersdenkende und Andershandelnde durchbrochen. Es ist ein stetes Parallelisiren, ein stetes Vergleichen nicht etwa verwandter, sondern verschiedenartiger Dinge. Nimmt man alle Excurse zusammen, die nicht zum Gegenstand gehören, und die lediglich als rhetorische Floskeln zur Verherrlichung

der Therapeuten dienen sollen, so bilden sie über die Hälfte der Schrift. So ist der alleinigen Schilderung der griechischen und römischen Gastmäler, etwa der fünfte Theil von D. V. C. gewidmet. Wozu dieser Excurs? Einzig um die Enthaltsamkeit der von Wasser, Ysop und Brod lebenden Therapeuten recht hoch erheben zu können. Bei viel wichtigeren Gelegenheiten als bei der Verherrlichung einer obscuren Secte ist Philo gegen Luxus und Schlemmerei in's Feld gezogen (man vgl. als Parallele zu unserer Stelle z. B. De Somniis, 1114, D ff.). Wie maassvoll aber ist, ausser D. V. C., seine Polemik sonst gehalten. Ebenso möchte man Schriften wie De Vita Mosis, Contra Flaccum, u. s. w., im Vergleich zu D. V. C. geradezu nüchtern nennen, und doch handelte es sich da für Philo um die Verherrlichung des Grössten seines Volkes, und um die Vertheidigung seiner Stammgenossen sowie deren bedrohten Religion. Eine Abweichung von der gewohnten philonischen Manier liegt also in dem rhetorischen Pathos von D. V. C. entschieden vor, namentlich wenn man ihn nach den Versicherungen des Prologs beurtheilt (ἀτεχνῶς!).

Ebenso fällt nothwendigerweise in D. V. C. folgende Abweichung von philonischer Manier auf:

Philo citirt oft griechische Philosophen, und noch häufiger Dichter; er gibt dabei meist auch ihre Namen an, nicht aber die Werke, denen er seine Citate entnimmt. Homerische Verse führt er (s. Siegfried, 137) in den echten Schriften etwa sieben Mal an, meist ohne Homer namhaft zu machen. Nun aber heisst es in D. V. C., 892, A: Ὅμηρος, ἐν Ἰλιάδι, κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τρισκαιδεκάτης ῥαψῳδίας . . . Also zuerst wird der Autor erwähnt, dann das Werk, ferner das Buch, endlich gar noch die Verse. Nirgends lässt sich bei Philo eine ähnliche Anführung eines Citats nachweisen. Stände die Echtheit von D. V. C. über allem Zweifel erhaben, so wären die oben angeführten Worte wohl am einfachsten als Glosse zu erklären und zu streichen. Da aber D. V. C. in jeder Hinsicht Abweichungen von der philonischen Manier bietet, so ist dies kaum zulässig, um so weniger, als ja derartige genaue Angaben von Schriftstellen sich anderswo im Alterthum nachweisen lassen.

Nicolas, in seiner trefflichen Abhandlung über die Therapeuten (Revue de Théologie, Strasbourg, 1868, p. 38), verweist auf einige sprachliche Eigenthümlichkeiten von D. V. C. So auf die emphatische Bezeichnung des Gesetzes τῶν ἱερῶν νόμων, 890, A, auf dessen Umschreibung als τὰς τοῦ προφήτου Μωϋσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις. Nicht minder auffällig sei bei Philo die Zusammenstellung von νόμους καὶ λόγια δεπισθέντα διὰ προφητῶν, καὶ ὕμνους, 893, B, als Umschreibung der ἱερὰ γράμματα, 893, D, sowie seine ausschliessliche Bezeichnung des Moses als προφήτης.

Man könnte vielleicht ferner noch hinweisen auf die jedenfalls wenig gebräuchliche, wenn nicht geradezu unphilonische Bezeichnung des Logos als τινος δημιουργοῦ τελειοτάτου (s. Zeller, S. 324, cf. 339; Siegfried, 226 f.; J. Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie, Genève 1877, p. 29 ss).

Entscheidendere Momente jedoch ergibt die Prüfung einiger in D. V. C. gebrauchten Worte. So vor allem die des Wortes θεραπευτὴς selbst.

D. V. C. gebraucht dieses Wort: 1) vor allem als Eigenname einer bestimmten Secte; 2) als ein Synonym von ἰατρὸς; 3) nur ein einzigmal in der Bedeutung von Diener, Pfleger.

Nun aber ist bei Philo die Anwendung des Wortes θεραπευτὴς, als Eigenname einer bestimmten Secte, nicht nur nicht erweisbar, sondern, wie bereits oben angedeutet wurde, dadurch geradezu unmöglich, dass er das Wort θεραπευτὴς in allen seinen Schriften als Gemeinname gebraucht, und denselben auf's ausdrücklichste Männern der Vergangenheit und der Gegenwart beilegt, die mit den Therapeuten von D. V. C. nichts gemein hatten.

Nicht minder auffallend ist der Umstand, dass Philo das Wort θεραπευτὴς nie und nirgends in der Bedeutung von ἰατρὸς gebraucht (in welchem Sinn es von D. V. C. in erster Linie und mit einer einzigen Ausnahme verwerthet wird, 889, D; 891, A; 891, B; 903, B), sondern stets nur in der Bedeutung von Minister, cultor (s. Stephanus, s. v.).

Doch eine Reihe von Beispielen, die den verschiedensten Schriften Philo's entnommen sind, mag hier am besten darthun, in welchem Sinn das Wort θεραπευτὴς stets gebraucht wird. Sämmtliche Stellen sind so zu sagen nur Variationen des Satzes : τὴν εὐσέβειαν λέγωμεν εἶναι θεοῦ θεραπείαν Quod det. pot. insid. soleat, 165, D. (Auf einige unter den folgenden Stellen haben bereits verwiesen : Bouhier, Lettres pour et contre, etc., Paris, 1712, p. 315 ; Dähne, I, 411 ; Hilgenfeld, Apokalyptik, 279).

De sacrif. Ab. et Caini, 132, C, τῷ δὲ θεοῦ θεραπευτῇ . . .

Quod det pot. insid. soleat, 184, B, ἱκέτης καὶ θεραπευτὴς ἔσεσθαι τέλειος θεοῦ . . .

De temul., 249, C, τοῖς θεραπευταῖς τοῦ νόμου σοφοῦ γεννησομένοις . . .

Id., 259, A, ἱερέων καὶ θεραπευτῶν θεοῦ . . .

De congr. quær. erud. grat., 439, B, καὶ ἱκέτης καὶ θεραπευτὴς ἐσπούδαζεν αὐτοῦ (sc. θεοῦ) γενέσθαι . . .

De Migrat. Abr., 407, B, θεὸς τῷ ἱκέτῃ καὶ θεραπευτῇ ἑαυτοῦ . . .

De Vit. Mos., 673, C, τὸν τοῦ θεοῦ θεραπευτήν . . .

De vict. offer., 854, D, ἱκέται δὲ καὶ θεραπευταὶ τοῦ ὄντως ὄντος . . .

Q. o. p. l., 876, D, ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταῖ θεοῦ γεγόνασι . . .

De præm. et pœnis, 927, A, πάντες δὲ οἱ θεραπευταὶ θεοῦ . . .

De post. Caïn., § 54 (Mangey, I, p. 261), ὁ ἱερεὺς καὶ θεραπευτὴς τοῦ μόνου καλοῦ Φινεὲς . . . (cit. ap. Steph. s. v.)

(In demselben Sinne gebraucht Philo den Ausdruck τὸ θεραπευτικὸν αυτοῦ (sc. θεοῦ) γένος. De vit. Mos., 681, E ; De congr. quær. erud. grat. 457, D, θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημα ἔστι θεοῦ, u. s. w.)

Als Bezeichnung der weiblichen Mitglieder der therapeutischen Secte gebraucht ferner D. V. C. das Wort θεραπευτρὶς und schreibt ihm, da ja die Therapeutriden genau demselben Leben ergeben waren wie die Therapeuten, und dieselben Zwecke verfolgten, sicherlich auch die Bedeutung von «Heilerin» neben der von «Gottesdienerin» zu.

Natürlich erwähnt Philo nirgends die Therapeutriden von D. V. C. Er kennt nicht einmal Therapeutriden wie er Therapeuten kennt, im Sinne von Gottesdiener, und nach seinem, oben angeführten Urtheil über das weibliche Geschlecht, kann es nicht befremden, dass er das höchste Ehrenprädicat nur Männern beigelegt habe.

Das Wort θεραπευτρὶς kommt allerdings in den Schriften Philo's vor, doch nur als Prädicat der Seele. Siegfried, 86, führt folgende Stellen an:

De post. Cain, § 54 (I, p. 261, Mang.), διάνοιαν λειτουργὸν καὶ θεραπευτρίδα οὖσαν . . .

De somn., 599, D, ταῖς . . . ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτρίσιν αὐτοῦ (sc. θεοῦ) ψυχαῖς . . .

De somn., 1145, D, τὸν τῆς ψυχῆς θεραπευτρίδος ἄνδρα καὶ πατέρα (sc. θεὸν).

Aus diesen sämmtlichen Stellen erhellt, dass Philo, wie die Schriftsteller seiner Zeit, das Wort θεραπευτὴς nur im Sinne von cultor gebraucht habe; erst nach ihm scheint es in der Bedeutung von Arzt und zwar speciell von Seelenarzt allgemein verwendet worden zu sein, namentlich bei christlichen Schriftstellern.

Denn nachdem schon frühe das evangelische Bild vom «Heilen» der Seelen ein äusserst beliebtes gewesen, und zu den mannigfaltigsten Wortspielereien Veranlassung gegeben hatte (s. u. A. Theophilus, I, 7; Tatian, XX; Clemens Alex., Pœd. I, 1; 2; 5; 6 pass.), finden wir das Wort θεραπευτὴς im Sinne von «Heilende» z. B. bei Cyrillus Hierosol. Catech. X, 13: Ἰησοῦς ἰατρός ἔστιν ψυχῶν καῖ σωμάτων καὶ θεραπευτὴς πνευμάτων. Noch bezeichnender heisst es bei Epiphanius Haer., XXIX, 4: Ἰησοῦς . . . θεραπευτὴς καλεῖται ἤτοι ἰατρὸς καὶ σωτήρ (cit. ap. Wegnern, Das Verhältniss des Christenth. z. Essenismus, Z. f. d. hist. Theol., 1841, II, S. 23). Ganz in demselben Sinne nennt Basilius Caesar. orat., II, περὶ διδαχῆς καὶ νουθεσίας verbi divini ministros θεραπευτὰς τῶν ψυχῶν (Suicer, s. v. θεραπευτὴς).

Hier sehen wir also das Wort θεραπευτὴς genau in demselben Sinn gebraucht wie in D. V. C. Daneben aber bestand θεραπευτὴς fort in der Bedeutung von cultor, so

z. B. in zwei Stellen, die Suicer, l. c., aus Clemens Alexandrinus anführte: Ἀκόλουθοι δ' οἶμαι καὶ θεραπευταὶ θεοῦ πάντες οἱ ἐνάρετοι, und θεράποντες καὶ θεραπευταὶ τοῦ θείου, etc. Die Christen galten als θεραπευταὶ sed particulari significatione, bemerkt Stephanus, s. v. θεραπευτὴς, dicti fuerunt a quibusdam ecclesiasticis scriptoribus iidem qui et ἀσκηταὶ ac μοναχοὶ etiam postea ut ab Athanasio, I, p. 1014, A. Im christlichen Sprachgebrauch finden wir also das Wort θεραπευτὴς in demselben doppelten Sinne, wie in D. V. C., gebraucht von den Christen, zu deren Bezeichnung es sich um so mehr eignete, als dieselben sich gern für die einzigen wahren « Gottesdiener » ausgaben und für die « Heilenden », als welche sie selbst von ihren Feinden anerkannt wurden (s. Buckmann, Ueber die Wunderkräfte bei den ersten Christen, Zeitschr. für luth. Theologie, 1878, S. 216 ff.).

Aehnlich wie mit dem Worte θεραπευτὴς verhält es sich mit μοναστήριον. Nur liegt hier die Sache noch viel klarer, und kann desshalb kurz abgethan werden.

In D. V. C. bezeichnet μοναστήριον die Wohnung resp. die Zelle der therapeutischen Einsiedler. Dies Wort jedoch kommt nie und nirgends bei Philo vor. Ja viel mehr, in vorchristlicher Zeit ist es völlig unbekannt (Stephanus, s. v.). Man hat es desshalb auch beanstandet, und selbst Nicolas, S. 28, ist geneigt es als ein späteres Einschiebsel in D. V. C. zu betrachten. — Offenbar aber mit Unrecht, — denn schon Eusebius lagen die betreffenden Stellen unserer Schrift so und nicht anders vor (H. E., II, 17; cf. Hieronymus, Catal. c. XI, Philo . . . habitacula eorum dicens monasteria); ferner kommt das Wort in D. V. C. zweimal vor, und nicht blos in ungezwungener Weise, sondern so, dass 893, B der Satz ohne μοναστήριον gar nicht bestehen kann. Es heisst: ἱερὸν ὁ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται, und 893, E: ἕκαστοι μονούμενοι παρ' ἑαυτοῖς ἐν τοῖς λειχθεῖσι μοναστηρίοις. Es bedarf keines Beweises dass in diesen Sätzen alles richtig ist, und dass μοναστήριον nicht gestrichen werden darf.

Dieselbe Bewandniss hat es mit σεμνεῖον. In der Bedeutung welche ihm D. V. C. als Synonym von μοναστήριον

beilegt, ist es in vorchristlicher Zeit unbekannt (Stephanus, s. v.). Ausser der oben angeführten Stelle kommt es noch 903, B vor. Bezeichnend ist das Zeitwort, welches damit verbunden: μετὰ τὰς εὐχὰς εἰς τὰ ἑαυτοῦ ἕκαστος σεμνεῖα ἀναχωροῦσι.

Wie die Worte μοναστήριον, σεμνεῖον, θεραπευτής, in der Bedeutung, in welcher sie D. V. C. gebraucht, nur erst im christlichen Sprachgebrauch vorkommen, so auch der Ausdruck παναγέστατος (s. Stephanus und Suicer, s. v.). Der Verfasser von D. V. C. wendet es zur Bezeichnung derjenigen Speisen an, die am Abend vor dem grössten Feste (ἑορτὴ μεγίστη) während des heiligen Mahles (ἱερὸν συμπόσιον) als παναγέστατον σιτίον genossen wurden. Philo und die vorchristlichen Schriftsteller kennen das Wort nicht. Es findet sich erst bei den christlichen Schriftstellern, die mit demselben παναγέστατον σιτίον ausschliesslich die allerheiligste Speise bei ihrem heiligen Mahle bezeichnen.

Sind diese Uebereinstimmungen zufällig? ist der christliche Sprachgebrauch in den erwähnten Fällen auf die Therapeuten und auf D. V. C. zurückzuführen? Sobald man an der Echtheit von D. V. C. festhält, ist dies absolut geboten. Aber nur selten hat man wirklich Ernst gemacht mit dieser Anforderung, was leicht begreiflich ist, da dieselbe zu den absonderlichsten und unhaltbarsten Annahmen zwingen würde. Ist aber desshalb das Vorkommen in D. V. C., der oben angeführten, Philo und seiner Zeit fremden, dem christlichen Sprachgebrauch hingegen geläufigen Worte, als ein bedeutungsloser Zufall anzusehen? Hätten sich nicht schon so manche Verdächtigungsgründe gegen die Echtheit von D. V. C. ergeben, so könnte dies vielleicht behauptet werden. So aber wie die Sache liegt, muss man sich wohl nach einer andern Erklärung umsehen.

Alle bis hieher angestellten Bemerkungen erhalten ihre Bestätigung, und es werden alle Eigenthümlichkeiten von D. V. C. als nicht zufällig, sondern als absichtlich gewollt erwiesen durch eine genaue Untersuchung der Anlage und der Technik unserer Schrift. Dieselbe ist, wie bereits hevor-

gehoben wurde, eine förmliche Apologie, zu Gunsten einer uns unbekannten Gesellschaft geschrieben. Eine so energische, polemische Vertheidigungsschrift setzt eine Anklage voraus, die wir in der That noch erkennen können aus der Anlage von D. V. C.

Dieselbe zerfällt stofflich in drei Theile :

889, C bis 895, B handelt von dem Gottesdienst, der Frömmigkeit und der Tugendübung der Therapeuten. Um ihre reine, geistige Gottesverehrung (εὐσέβεια) in ein recht helles Licht zu stellen, werden die polytheistischen Götzendiener der Reihe nach angeführt, widerlegt und mit Hohn überschüttet, — um ihre Tugendübungen (ἄσκησις) zu verherrlichen, zwei griechische Philosophen herbeigezogen, die Hellas bewundert, deren Thun aber als unsinnig dargethan wird ;

895, B bis 902, B beschreibt ihr gegen Abend gefeiertes heiliges Mahl (ἱερὸν συμπόσιον). Um dessen sittliche Reinheit hervortreten zu lassen, werden die heidnischen Zusammenkünfte geschildert und erzählt wie dort die Gäste, νύκτωρ ἐν σκώτῳ, allen Lastern sich ergeben ;

902, B bis Ende schildert ihre μίξεις (902, C, ἀναμίγνυνται), deren falsche Auffassung seitens des Lesers durch einige Züge in der Schilderung der heidnischen Unsittlichkeit vorgebeugt, und deren heiliger Charakter immer wieder betont wird.

εὐσέβεια, 893, B — δεῖπνα, 902, B — μίξεις, cf. 902, C — Alles wird in D. V. C. auf die Vertheidigung und Verherrlichung dieser drei Punkte bezogen.

Dieses Schema, ja die ganze Technik, genau wie sie in D. V. C. vollständig ausgebildet sich vorfindet, ist uns hinlänglich bekannt. Sie gehört zwar einer andern Zeit an, als der, in welche man gewöhnlich D. V. C. ansetzt, doch bei all dem, was bis jetzt über den besondern Charakter von D. V. C. bemerkt wurde, darf dies nicht befremden. Einige Beispiele werden genügen, um die Uebereinstimmung in der Anlage und der Technik der therapeutischen Apologie mit den christlichen Apologien darzuthun.

Die stereotypen und bei allen christlichen Apologeten genau wiederkehrenden drei Anklagspunkte von Seiten der Heiden und Juden gegen Christen, sowie deren Widerlegung, finden sich schon zur Genüge bei Justin d. M. vor, wenn gleich das Ganze noch nicht so systematisch verhandelt wird wie in der Folgezeit. Betreffend die Anklage : auf Unfrömmigkeit, s. Apol., I, 24 und 13; — auf thyestische Mahlzeiten, Apol., II, 12; cf. Apol., I, 26; — auf unsittliche Zusammenkünfte, Apol., II, 12; cf. Apol. I, 29, u. s. w. Systematisch werden die drei Punkte besprochen bei Athenagoras in seiner Legatio. C. 3 gibt er das Programm an, und befolgt in der Anordnung seines Gegenstandes genau dieselbe Ordnung und Methode, wie D. V. C. Aehnlich verhält es sich mit Theophilus, s. ad. Autol., III, 4 ff. Dieselben drei Anklagspunkte, genau in derselben Ordnung aufgezählt wie bei den griechischen Apologeten, finden sich bei den lateinischen Schriftstellern (Baur, K. Gesch., I, 374 f.; Kurz, Handbuch der K. G. I, 1, § 50; Gieseler, I, § 40.

Aber nicht blos hat D. V. C. mit den christlichen Apologien gemein, vor Heiden und Andersglaubenden eine religiöse Gemeinschaft genau gegen dieselben drei Anklagen, und zwar in derselben Ordnung zu vertheidigen, sondern die Art und Weise, in welcher dies geschieht, in einem Wort, die ganze Technik, ist mit der von den christlichen Apologeten angewandten vollkommen identisch.

Wie bemerkt, entwirft D. V. C. jedesmal, ehe sie sich zur Darstellung der Praxis und des Glaubens der Therapeuten wendet, ein polemisches Zerrbild der entsprechenden heidnischen Zustände.

Nicht anders verfahren sämmliche christliche Apologeten, und sie haben dies geradezu als litterarische Regel aufgestellt (Tertul. Apologet., c. 4; bes. Athenag., De Resur., c. 1).

Aber bis in's Einzelne hinein erstreckt sich die Uebereinstimmung der Technik von D. V. C. mit der von den Apologeten gebrauchten.

In D. V. C. werden den monotheistisch-spiritualistischen Therapeuten die verschiedensten, unter einander selbst in

Widerspruch stehenden Götzendiener entgegengestellt. Hier die Einheit, welche Wahrheit ist — dort die Verschiedenheit, welche keine Kritik aushält. Nicht anders bei den christlichen Schriftstellern. Sie können sich in der Aufzählung heidnischer Culte und philosophischer Systeme nicht genug thun (Justin, Apol. I, 25; Tatian, c. 20 ff.; Athenagoras, Legat., c., 14; Theophilus, I, 9, 10; II, 7; cf. Lactant. Div. Inst., III, 4; Euseb. Præp. evang., XIV, 9) und in deren Verwerfung nicht genug harte Worte finden (cfr. zu D. V. C., 890, D, πρὸς τὰς ἐν σκότῳ χρείας, Justin, Apol., I, 9, und Epist. ad. Diognet., c. 2).

Der sittlichen Reinheit, welche die therapeutischen Versammmlungen beherrscht wenn das ἱερὸν συμπόσιον genossen wird, stellt D. V. C. die verworfenen, schwelgerischen, abscheulischen Gastmähler der Heiden entgegen, deren Beschreibung sie mit den charakteristischen Worten einleitet, 895, B: Nun will ich auch die gemeinschaftlichen Zusammenkünfte (κοινὰς συνόδους) der Therapeuten beschreiben ... ἀντιτάξας τὰ τῶν ἄλλων συμπόσια! Genau auf dieselbe Weise vertheidigen die christlichen Schriftsteller die sittliche Reinheit ihrer gemeinsamen Zusammenkünfte und die Heiligkeit ihres ἱερὸν συμπόσιον. Sie parallelisiren die heidnischen und christlichen Zustände, und beschuldigen die Heiden ebenderselben Laster, deren sie von ihnen angeklagt wurden (Just. Apol., II, 12; Theophilus, III, 6, 8; blos polemisch aber dieselben Anklagen gegen die Heiden vorbringend, Clemens Alex., Protrep. 2, 14 ff., p. 5, Sylb.). Wenn gleich nicht einer Apologie entnommen, so bietet doch der Abschnitt des Pædagogus, II, 1 ff. (p. 60 sqq.), in welchem Clemens Alexandrinus von den christlichen Gastmählern handelt und natürlich dabei auch auf die heidnischen zu sprechen kommt, einige hierher gehörende Parallelen. Die Züge, mit welchen er die Gefrässigkeit (Pæd., II, 1, § 11; cf. II, 1, § 1-3) und die Trunksucht (II, 1, § 25, 26) bei den heidnischen Gelagen schildert, erinnern vielfach an das Bild, das D. V. C. davon entwirft. Ganz wie D. V. C. zieht er gegen den überall verbreiteten Luxus

zu Felde (cf. Pæd., II, 3, § 35, p. 69, mit D. V. C., 896, C ff.), und dies gewiss mit weit mehr Recht, als ein Verfasser, der am Anfang des ersten christlichen Jahrhunderts schreibend, ganz allgemein hätte behaupten können, D. V. C., 896, C: ἴσως δὲ ἄν τις ἀποδέξαιτο τὴν ἐπιπολάζουσαν νυνὶ παντα χοῦ τῶν συμποσίων διάθεσιν, κατὰ πόθον τῆς ἰταλικῆς πολυτελείας καὶ τρυφῆς, ἣν ἐζήλωσαν Ἕλληνές τε καὶ Βάρβαροι, denn der Höhepunkt der römischen Schwelgerei und Trunksucht fällt ja erst in die Kaiserzeit, und bis dass dieselbe überall (πανταχοῦ) nachgeahmt werden konnte, musste wohl eine gewisse Zeit vergehen (vgl. Friedländer, III, 25, 92 f.). Ebenso passt es mindestens ebenso gut in den Anfang des dritten Jahrhunderts, wenn die Vasen des Therikles als im allgemeinen Gebrauch vorausgesetzt werden (Pæd. II, 3, § 35, p. 69), als in die Zeit Philo's (καὶ ἕτερα πολυειδῆ τεχνικώτατα θηρίκλεια, 896, D).

Mit den christlichen Apologien hat ferner D. V. C. gemein, nicht blos dass sie die Sittenreinheit der Gesellschaft, die sie vertheidigt, energisch betont, sondern noch dass sie die heidnische Welt der naturwidrigen Wollust überführt (Justin, Apol., I, 27). Stempelt D. V. C. Plato zu einem Lobredner der Pæderastie, so macht Theophilus, III, 6, die Philosophen für alle heidnischen Gräuel und Ausschweifungen verantwortlich.

Wenn ferner D. V. C. behauptet, die heidnischen Gäste νύκτωρ ἐν σκώτῳ, tödten sich unter einander, fressen sich auf, ἀποτρώγουσι, ῥῖνας ὦτα δακτύλους, ἕτερ' ἄττα μέρη τοῦ σώματος, — kurz, sie als Menschenfresser ausgibt, ψωμοὺς ἐπεσθίοντας ἀνδρομέους, so hat diese unnatürliche, gekünstelte, ja für sich betrachtet, geradezu absurde Darstellung, doch sicherlich irgend einen Zweck. Welchen Zweck aber? Nur wenn man D. V. C. nach dem Schema der christlichen Apologien verfasst sein lässt, wird dieser Zweck ersichtlich. Es gilt den heidnischen Vorwurf, dass die Christen bei ihren heiligen Mahlen θυέστεια δεῖπνα begehen, gegen die Heiden selbst zu kehren: ihre Götter und sie selbst lassen sich in dieser Hinsicht das zu Schulden kommen, was sie den Christen vorwerfen (Justin, Apol. II, 12; Theophilus, III, 8).

Endlich sei noch an dieser Stelle erwähnt, dass die christlichen Apologeten ihre Asketen auf dieselbe emphatische Weise feiern, wie D. V. C. ihre Therapeuten. Der Beweis hiefür muss später etwas ausführlich geliefert werden, es genügt desshalb hier einige Parallelen zu D. V. C. herbeizuziehen. Wenn es z. B. in D. V. C., 899, D heisst, die Weiber bleiben keusch, οὐκ ἀνάγκη καθάπερ ἔνιαι τῶν παρ' Ἕλλησι ἱερειῶν, dass sie nicht nach sterblichen Nachkommen sich sehnen, ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἵα τέ ἐστιν ἡ θεοφιλὴς ψυχὴ, σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς, so haben wir bereits hier das Ideal aller christlichen Asketinnen vor Augen, wie es wohl schon Athenagoras, Legat 33, vorschwebt und wie es u. A. von Tertullian, De continen., c. 13; ad uxorem, I, 4 («Deo nubere»), und Methodius, Conviv. decem virgg. Orat. IV, eingehender geschildert wird (vgl. unten). Wenn D. V. C. behauptet, dass Gott den therapeutischen Asketen besonders gewogen sei, 903, B, so begegnen uns schon im zweiten, und vollends im dritten Jahrhundert, dieselben Ansichten von der Verdienstlichkeit der Askese (De Wette, Gesch. der Sitt., S. 179). Wenn schliesslich D. V. C. die Therapeuten Bürger des Himmels und der Erde nennt (..οὐρανοῦ.. πολιτῶν..), so kehrt der equivalente Ausdruck ἀγγελικός βίος bei den kirchlichen Schriftstellern sehr oft wieder, zur Bezeichnung des asketischen Lebens (Tertullian, ad uxorem, I, c. 4: ac jam in terris, non nubendo, de familia angelica deputantur; Clemens Alex., Strom. I, 1, § 4, p. 116; Eusebius, Demonst. evangl. I, 9; Cyprian, De habitu virginum c. 22). In einem Wort, das Ideal, welches D. V. C. schildert, trifft mit dem christlichen Ideal zusammen, nicht blos in der Sache, sondern selbst im Ausdruck. So heisst es in dem Lobe, das Eusebius, Demonstr. evangl. I, 9, den christlichen Asketen spendet: Sie kümmern sich nicht um Ehe und Kindererzeugung, um irdische Habe und Güter, sie widmen sich allein dem Dienste Gottes (μόνῃ τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ) aus unermesslicher Liebe zu den himmlischen Dingen (καθ' ὑπερβολὴν ἔρωτος οὐρανίου). Diejenigen, welche

diese Lebensart erwählen, scheinen für das irdische Leben gestorben zu sein, und befinden sich nur dem Leibe nach auf Erden, mit ihrem Gemüth und Geiste aber im Himmel, οἷα τινες θεοὶ.

Sind die hervorgehobenen Berührungen D. V. C. mit christlichen Schriften zufällig? Der Zufall mag manches erklären; wo man aber auf Schritt und Tritt genöthigt ist denselben zu Hülfe zu rufen (wie dies in der Kritik von D. V. C. geschehen müsste, wollte man an ihrer Echtheit festhalten), so ist «Zufall» gewiss das nichtssagendste Wort, das sich nur denken lässt. Und so muss denn hier behauptet werden, dass eine Schrift, die wie D. V. C. eine so nahe Verwandtschaft aufweist mit christlichen Apologien, welche aus demselben gemeinsamen Fond schöpft, in denselben Gedankenkreisen sich herumtreibt, dieselben Anklagen in derselben Weise widerlegt, in einem Wort, die mit der Technik der christlichen Apologetik vertraut ist, gewisser Worte sich bedient, die nur bei christlichen Schriftstellern vorkommen, unmöglich einen Juden zum Verfasser haben könne, der nicht einmal noch von Christenthum gewusst habe. Und dies um so weniger, als diese Schrift in demselben Maasse, in welchem sie sich der christlichen Art und Weise nähert, von der schriftstellerischen Manier desjenigen abweicht, welchem man sie beilegt; um so weniger, als sie eine Secte beschreibt, deren Ursprung nicht erklärt werden kann, deren Anhänger sich nirgends unterbringen lassen, deren Dasein ein unlösbares Räthsel ist, und die, wenn gleich in wunderbarer Weise ihrem Zeitalter voraneilend, Zukünftiges darstellte, dennoch vor Aller Augen verborgen blieb . . . bis im vierten Jahrhundert ein Kirchenvater die Schrift entdeckte, auf deren alleinige Acutorität hin den Tugendhelden, welche sie schildert, ein Ehrenplatz in der Geschichte angewiesen ward.

Schliesslich muss doch auch noch gefragt werden: auf was beruht denn eigentlich die Authentie von D. V. C., de ce monument bizarre, curieux, énigmatique, wie sie ihr wärmster Vertheidiger Delaunay nennt, dieser Schrift, «die

so viel Confusion angerichtet hat», wie Grätz, ihr erster Bestreiter, klagt? Auf der Ueberlieferung? Dieselbe beginnt aber erst im vierten Jahrhundert und hat desshalb ganz und gar keinen Werth. Auf dem philonischen Charakter der Schrift in Stil und Wortschatz? Delaunay (Revue archéol., 1873, p. 17 ss.) legt darauf einen ungemein grossen Werth. Aber die Urtheile über den Stil sind ja oft genug Geschmackssache. — So vielleicht auch hier. Denn wenn Delaunay in D. V. C. die echt philonische Schreibweise entdeckt haben will, so meint Nicolas, jedenfalls mit nicht weniger Recht, der Stil in D. V. C. sei viel schwerfälliger, viel gezwungener, als in den echten Schriften Philo's.

Weit mehr Gewicht jedoch legen Delaunay und B. Bauer, Christus und die Cäsaren, Berlin 1879, S. 308, auf die Uebereinstimmung einiger Sätze von D. V. C. mit anerkannt echten Aeusserungen Philo's. Diese Uebereinstimmung wird auch hier noch späterhin zur Sprache kommen müssen, wenn es sich darum handeln wird, den Ursprung von D. V C. klar zu legen. Nur wird daraus geradezu die entgegengesetzte Folgerung gezogen werden müssen. Denn die echt philonischen Sätze werden, wie dies nachzuweisen nicht schwer halten wird, in D. V. C. von ihrem Verfasser nicht anders als Belegstellen zum Erweis der echt philosophischen Praxis der Therapeuten gebraucht, nachdem sie jedoch zuvor manche kleine, aber charakteristische Aenderungen erfahren haben. Uebrigens enthalten die rein philosophischen Sätze in D. V. C. nur einige der allergewöhnlichsten Gedanken Philo's. Kein einziger Zug verräth einen Verfasser, der frei über seine eigenen Gedanken verfügte; so wird namentlich das Schauen, die contemplative Mystik, die doch Philo sonst so tief und liebevoll behandelt (s. Zeller, 363 f.; Dähne, I, 334 ff.), mit einer einzigen und dazu noch recht unbedeutenden Phrase abgefertigt, obschon sie die Hauptsache im Leben der Therapeuten bildete.

Die echt philonischen Sätze, womit D. V. C. gleichsam durchspickt ist, geben ihr allerdings auf den ersten An-

blick das Aussehen einer echten Schrift Philo's. Doch sieht man näher zu, so verhält es sich mit ihr ähnlich vielleicht wie mit jenen Gedichten, von welchen Irenæus Adv. Hær. I, 9 spricht, und die ganz aus homerischen Floskeln zusammengestoppelt waren. Diese Gedichte klangen gewiss recht homerisch! Ebenso klingt recht philonisch die Schrift De Mundo, welche jedoch anerkanntermassen nichts als «eine Compilation philonischer Sätze zu einem nicht philonischen Buche» ist (Dähne, Ueber die Schriften des Juden Philo, Stud. und Kritik, 1833, S. 987). Sollten diese Vergleiche nicht zutreffen, so sei auf ein näher liegendes Beispiel verwiesen. «Die Schrift De Incorruptibilitate Mundi, die sich unter Philo's Werke verirrt hat, ist sicherlich nicht von Philo, und nicht in Aegypten verfasst; jedoch ihrem philosophischen Gehalte nach würde sie Niemand von einer philonischen Schift unterscheiden können» (Freudenthal, Ueber die Herrschaft der Vernunft, etc., S. 34). Die Kritik, indem sie De Incorrupt. Mundi Philo abspricht, stützt sich vornehmlich darauf, dass aus dieser Schrift selbst hervorgehe, ihr Verfasser sei nicht in Aegypten zu Hause gewesen, habe örtlich weit von der Stätte entfernt gelebt, die Philo bewohnte (s. Bernays, Monatsbericht der Berliner Akademie, 1863, S. 34).

In ähnlicher Weise kann aus der Kritik von D. V. C. stringend bewiesen werden, dass ihr Verfasser zeitlich weit von Philo getrennt gewesen sein muss, da er, bewusst oder unbewusst, unter Einflüssen gestanden, die erst lange Jahrzehnte nach Philo aufkamen.

Dieser Beweis könnte vielleicht genügen, um D. V. C. als unecht darzuthun. Doch es ist bei weitem nicht der einzige, der sich führen lässt. Es hat sich vielmehr gezeigt, dass, von welcher Seite man auch an die Frage herantreten möge, sich zahlreiche Gründe ergeben, die alle zu derselben Annahme hindrängen. Im Einzelnen mag manchen unter denselben ein entscheidender Werth abgesprochen werden. Nimmt man sie aber alle zusammen — was ja bei derartigen schwierigen Problemen absolut geboten

ist — so dürften sie wohl die Unechtheit von D. V. C. entschieden erwiesen haben.

Eine neue und schliessliche Bestätigung findet das in den vorigen Abschnitten gewonnene Resultat in der nunmehr anzustellenden Untersuchung des Materials, das D. V. C. verwendet, der Zustände, die sie berücksichtigt, und des Ziels, das sie verfolgt.

V.

Die Stellung der Therapeuten in der Geschichte der Askese.

Grätz, mit dem Jost sich einverstanden erklärt hat, einerseits — Nicolas, dem sich Derenbourg, Kuenen und Renan anschlossen, andererseits, — die einzigen Vertreter der Wissenschaft, die bis auf den heutigen Tag von der allgemein angenommenen Ansicht über D. V. C. abgewichen sind, und sich veranlasst gefunden haben die Echtheit derselben zu bestreiten, sind in der ganzen Controverse nur über den einen Punkt völlig einverstanden: dass D. V. C. unmöglich von Philo verfasst sein könne. In ihren positiven Aufstellungen geht jeder so ziemlich seinen eigenen Weg.

So hat Grätz, Gesch. der Juden, zweite Auflage, S. 464-466, (blos die Ergebnisse seiner Kritik zusammengestellt in der dritten Auflage, Leipzig 1878, S. 680), der zuerst die Echtheit von D. V. C. beanstandet hat, vorwiegend mit eusebianischen Argumenten operirend, die Therapeuten für Christen erklärt, «aber keineswegs für Marcusjünger aus der apostolischen Zeit, sondern für Asketen einer häretischen Richtung, wie sie zu Dutzenden im zweiten und dritten Jahrhundert in der Kirche aufgeschossen sind.» — «Der Verfasser gehörte wahrscheinlich entweder dem enkratitisch-gnostischen oder dem montanistischen Kreise an, der die asketische Lebensweise idealisiren wollte,» S. 466.

Mehr mit Hieronymus' Urtheil, Catal., c. VIII, zusammentreffend, hat dagegen Nicolas, der übrigens in allen Stücken von Grätz unabhängig ist (S. Revue de Théologie, Strasbourg 1868, S. 36), einen jüdischen Verfasser für D. V. C. in Anspruch genommen (S. 41), der ungefähr in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, voller Enthusiasmus für das asketische Leben, und den allenthalben aufblühenden christlichen Asketen den Ruhm nicht gönnend, das grösste in dieser Hinsicht geleistet zu haben, in D. V. C. «en revendique l'honneur pour sa propre race, et en traçant le tableau idéal du véritable solitaire, il fait entendre, n'osant l'affirmer nettement, que cet idéal a été réalisé par des hommes et des femmes appartenant à la religion israélite, de sorte que son traité est à la fois un panégyrique de la vie ascétique, une glorification plus ou moins voilée du judaïsme et une polémique contre le christianisme,» S. 41, cf. S. 33.

Wie Nicolas, so hält auch Derenbourg (Journ. asiat., Paris 1868), S. 282, den unbekannten Verfasser von D. V. C. für einen ägyptischen Juden, «qui paraît avoir cherché à déguiser son origine pour exercer autour de lui une influence plus grande», und der hiezu eine «utopie de la vie contemplative» skizzirte. Aehnlich urtheilt auch Kuenen (De Godsdienst von Israël, Haarlem 1870), der an Nicolas sich anschliessend, II, 444, D. V. C. charakterisirt als einen aus dem dritten Jahrhundert stammenden (II, 429), zu Gunsten des beschaulichen Lebens geschriebenen Roman (II, 444).

Renan endlich sieht in D. V. C. vor allem eine rhetorische Ausführung des betreffenden Passus in Q. o. p. l. über die Essener (Journal des savants, 1874, S. 798 f.). Der Therapeutismus gilt ihm für «une manière de Christianisme» (S. 807), doch hält auch er den Verfasser von D. V. C. für einen jüdischen Philosophen.

Bei all diesen Theorien wird es einem, abgesehen von allen übrigen Bedenken, die später auch hier noch zur Sprache kommen müssen, nimmer klar, welchen Zweck ein jüdischer Verfasser mit einer Schrift wie D. V. C.

wohl erreichen mochte. Er soll versucht haben das Judenthum zu verherrlichen, heisst es. Wesshalb aber vermeidet er es sodann auf's peinlichste, den Therapeuten den Namen Juden oder irgend etwas beizulegen, das sie in unzweideutiger Weise als Juden dokumentirt hätte? Warum sind es vielmehr dem Judenthum durchaus fremde Sitten und Gebräuche, die er bei seinen Helden voraussetzt?

Seine Schrift, heisst es ferner, sollte eine gegen das Christenthum gerichtete Satire sein. Wesshalb aber, wäre dies wirklich der Fall, hätte sich sodann der jüdische Verfasser an dem christlichen Schriftthum herangebildet, die Technik der christlichen Apologetik sich angeeignet, specifisch christlicher Worte sich bedient, seine Helden genau gegen die drei Angriffe vertheidigt, die zu seiner Zeit blos gegen die Christen gerichtet worden sind?

D. V. C. mit ihrer idealen Schilderung synkretistischer Asketen, habe endlich noch bezweckt die christliche Askese zu diskreditiren, dadurch dass sie den Nachweis geführt, dieselbe entbehre jeder Originalität, sei eine blosse Nachahmung der jüdischen Askese. Welches Interesse hätte aber ein Jude in der Zeit der allenthalben aufblühenden christlichen Askese gehabt, derselben die Neuheit abzusprechen, und den christlichen Asketen imaginäre Vorgänger im Judenthum zu schaffen? Nicht eine Satire auf die christliche Askese wäre dies ja gewesen, sondern ein ihr geleisteter Dienst, denn auf D. V. C. sich stützend, hätten ja die Christen mit leichter Mühe den Vorwurf der Neuheit ihrer asketischen Praxis abweisen können. Waren sie doch stets darauf bedacht, ihre Gebräuche u. s. w. als von jeher, wenn schon in unvollkommener Form bestehend, nachzuweisen.

Der jüdische Verfasser von D. V. C. hätte also ganz einfach in seiner Bornirtheit den Christen in die Hände gearbeitet. Ein guter Jude fürwahr! aber doch ein etwas allzu dummer Jude, als dass er hätte existiren können. Denn dass seine Schrift geradezu die entgegengesetzte Wirkung hervorgebracht, als die er beabsichtigt, dies beweist zur Genüge die Geschichte von D. V. C.

— I. — D. V. C., wie sich dies sicher nachweisen lässt, taucht erst in den ersten Jahren des vierten Jahrhunderts auf, und zwar bei Eusebius. Derselbe erwähnt sie zum ersten Male in seiner Kirchengeschichte, die am Anfang der zwanziger Jahre des vierten Jahrhunderts verfasst wurde. Nichts dürfte uns desshalb, wenn genügende Gründe könnten aufgewiesen werden, daran verhindern, die Abfassung von D. V. C. nicht allzulange Zeit vor ihrem ersten Auftauchen bei Eusebius anzusetzen. Die Geschichte kann ja zahlreiche Beispiele anführen von untergeschobenen Schriften, die gleich bei ihrem ersten Bekanntwerden für echt gehalten wurden.

Nehmen wir desshalb an, D. V. C. sei erst am Ende des dritten oder in den ersten Jahren des vierten Jahrhunderts verfasst worden, und betrachten wir von dieser Voraussetzung aus, die natürlich hier weiter nichts als eine Hypothese sein will, den Bericht etwas näher, den Eusebius, H. E., II, 17, über D. V. C. gibt. In welcher Weise man D. V. C. auch auffassen und in welche Zeit man sie versetzten mag, immerhin bleibt der Passus, in welchem sie Eusebius bespricht, von Wichtigkeit, wäre es auch nur um, im schlimmsten Fall, einen Beitrag zur Kenntniss und Beurtheilung seiner Zeit zu liefern.

Es handelt sich natürlich hier nicht darum, eine Ehrenrettung des Vaters der Kirchengeschichte zu versuchen. Eusebius hat sicherlich in seinem Urtheil über D. V. C. geirrt; doch sind die Beschuldigungen, die desswegen, seit Scaliger, gegen ihn erhoben wurden, meist viel zu streng und zu einseitig, da jedenfalls die eusebianische Deutung von D. V. C. ein wahres Moment enthält, und sich nur über das Mehr oder Minder eigentlich streiten lässt.

Eusebius weiss von einer Ueberlieferung (λόγος ἔχει), deren Alter uns unbekannt ist, die jedoch über seine Zeit hinausreichen musste, da sie am Anfang des vierten Jahrhunderts bereits cursirte, und welcher zufolge Philo unter der Regierung des Claudius mit Petrus in Rom zusammengetroffen wäre und mit ihm Umgang gepflogen hätte.

Dass diese Ueberlieferung nichts Anderes bezweckte, als die bisweilen christlich klingenden Lehren der philonischen Philosophie auf den Einfluss des Christenthums zurückzuführen, und dabei das Gedächtniss des grossen Apostelfürsten zu verherrlichen, darf nach Analogie ähnlicher Sagen behauptet werden. Das Zusammentreffen des Petrus mit dem grössten jüdischen Philosophen seiner Zeit, bildet das treffendste Gegenstück zur Geschichte des Verhältnisses, in welchem Paulus zu dem grössten heidnischen Philosophen seiner Zeit, zu Seneca gestanden haben soll. Doch die Aehnlichkeiten dürften sich noch weiter erstrecken.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass Philo von christlichen Ideen beeinflusst worden sei, steht Eusebius nicht an, ihm eine Schrift beizulegen, in welcher, wie er es mit der äussersten Gewissheit behauptet, christliche Asketen beschrieben und belobt werden, ja, D. V. C. ist ihm vielmehr ein neuer Beweis für die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung, die Philo so zu sagen für einen Christen ausgab.

Einen ähnlichen Verlauf nahm die Sage vom Verhältniss des Seneca zu Paulus. Auf Grund der Ueberlieferung, Seneca sei von Paulus bekehrt worden, stand man nicht an, einen erdichteten Briefwechsel zwischen dem Apostel und dem Philosophen für authentisch zu halten. Man irrte also nicht, indem man christliche Ideen in diesen Briefen vorfand, wohl aber indem man ein derartiges Machwerk ganz kritiklos Seneca zuschrieb. Aehnlich verhielten sich die christlichen Schriftsteller den Sibyllinischen Orakeln gegenüber. Sie fassten sie meist ganz richtig auf, nur waren sie in einem groben Irrthum befangen, indem sie dieselben als aus vorchristlicher Zeit stammend ansahen. Sie verfuhren also in Betreff der pseudepigraphischen Schriften, an denen ihre Zeit so überreich war, äusserst kritiklos hinsichtlich des Alters und des Verfassers der betreffenden Schriften, nicht aber gingen sie fehl in ihrem Urtheil über den Geist, der in diesen Schriften herrschte, und über die Tendenzen, die dieselben verfolgten. Ihre irrigen Ansichten sind desshalb oft ebenso viele Winke für die

Kritik, wodurch feste Anhaltspunkte zur Orientirung in diesen Fragen gewonnen werden können.

Prüfen wir desshalb im vorliegenden Fall die Beweisführung des Eusebius etwas genauer, und sehen wir in wie weit er die Identität der in D. V. C. geschilderten Verhältnisse mit denjenigen seiner Zeit behauptet. Es sind vor Allem die mehr äusserlichen Momente in der therapeutischen Praxis, die Eusebius zu seiner Beweisführung verwendet, wie ja auch D. V. C. dieselben stets in den Vordergrund gestellt und beschrieben hatte, während sie jeder eingehenden Erörterung der philosophischen und religiösen Ansichten der Therapeuten, so viel sich's thun liess, aus dem Wege gegangen war.

Gleich im Eingange seines Excurses, behauptet Eusebius die vollständige Identität der therapeutischen und christlichen Praxis. D. V. C., sagt er, «enthält offenbar (σαφῶς) die Kirchenregeln (τῆς ἐκκλησιας κανόνας), welche noch bis jetzt bei uns beobachtet werden» (τοὺς ἔτι καὶ νὺν εἰς ἡμᾶς πεφυλαγμένους). «Philo beschreibt die Lebensart unserer Asketen so genau als möglich» (τὸν βιόν τῶν παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν ὡς ἔνι μάλιστα ἀκριβέστατα ἱστορῶν).

Weiter unten heisst es: « Das glaube ich vorzüglich herausheben zu müssen, worin das charakteristische der Kirchenzucht (τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆσ ἀγωγῆς) beschrieben wird. Wenn aber Jemand glauben sollte, dass dieses nicht der evangelischen Kirchenverfassung eigenthümlich sei (τὰ εἰρημένα ἴδια εἰναι τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας), sondern auch auf andere als Christen passe, der wird doch durch die folgenden Ausdrücke überzeugt werden, worin er, wenn er ehrlich sein will, ein unwidersprechliches Zeugniss finden wird.» Citirt wird D. V. C. 895, C, D. Eusebius fährt fort: « Ich glaube dass diese Stellen des Philo deutlich und unwidersprechlich von den Unsrigen (περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς cf. D. V. C. 898, A τῶν ἡμετέρων) handeln. Wenn aber dem Allem ungeachtet, jemand noch hartnäckig widersprechen wollte, der wird doch endlich durch sehr deutliche Merkmale, die sich anders nirgends, als allein bei dem evangelischen Gottes-

dienst der Christen finden, überzeugt werden und seine Ungläubigkeit ablegen. » Folgt die Anführung von D. V. C. 899, D.

Das Urtheil des Eusebius über die Identität der therapeutischen und christlichen Praxis gipfelt in dem Satz: « Dies Alles hat Philo in seinem Buche genau auf eben die Art beschrieben, als es noch bis jetzt bei uns allein gehalten wird (ἅπερ ἐπακριβὲς τὸν αὐτὸν ὂν καὶ εἰς δεῦρο τετήρηται παρὰ μόνοις ἡμῖν τρόπον, u. s. w.).

Weniger eingehend bespricht Eusebius die religiösen und philosophischen Ansichten der Therapeuten, wozu ihm übrigens D. V. C. nur sehr wenig Anlass bot. Dieselbe deutet allerdings den jüdischen Charakter der Secte an, die sie beschreibt, doch betont sie ihn nirgends. Und dabei ist das Judenthum der Therapeuten ein so abgeblasstes und so sehr mit fremden Ideen zersetztes, dass man es kaum noch Judenthum nennen kann. Desshalb konnte sich auch Eusebius in Betreff der Religion der Asketen von D. V. C. mit der Bemerkung aushelfen, dass, da dieselben erst seit kurzer Zeit zum Christenthum bekehrte Juden gewesen, sie wohl einige ihrer alten Sitten beibehalten haben mochten.

Die Unhaltbarkeit dieser Deutung von D. V. C., sobald man an deren Abfassung durch Philo festhält, ist so einleuchtend, dass es der modernen Kritik, von den Magdeburger Centurien an, nicht schwer fallen konnte, dieselbe darzuthun. Man hat besonders auf folgende Ungereimtheiten verwiesen: Alexandrien wäre bereits bei Lebzeiten Philo's zum Christenthum bekehrt worden; sofort nach ihrer Bekehrung hätten daselbst viele Christen der Welt entsagt, ihren Besitz aufgegeben, um in der Einsamkeit der Askese zu leben; Philo wäre in Rom zusammengetroffen mit Petrus, er wäre für das Christenthum gewonnen worden, und hätte sein Leben mit der Abfassung eines Panegyrikus auf christliche Asketen beschlossen; er hätte in demselben von den alten Stiftern der therapeutischen Secte reden, denselben die Evangelien

und Schriften der Apostel zuschreiben können. Diese Beispiele genügen um die vollständige Unhaltbarkeit der Eusebianischen Deutung von D. V. C. darzuthun.

Doch ganz anders gestaltet sich die Sache, sobald man die philonische Abfassung von D. V. C. aufgibt. Es bleiben allerdings auch noch in diesem Falle einige Missgriffe in der Deutung des Eusebius übrig, nichts aber berechtigt, ohne hinlängliche Gründe dasjenige in Zweifel zu ziehen, was er über die Aehnlichkeit der therapeutischen Praxis mit derjenigen der Christen und namentlich der Asketen seiner Zeit behauptet, da er ja mit den ihm gleichzeitigen kirchlichen Zuständen genugsam vertraut war, um ein Urtheil über Aehnlichkeiten oder Verschiedenheiten fällen zu können.

Und auf diese Uebereinstimmung der in D. V. C. geschilderten Institute, Sitten u. s. w., mit denjenigen seiner Zeit, legt ja Eusebius stets das Hauptgewicht in seiner Beweisführung. Man hat dies oft übersehen, und bisweilen in Abrede gestellt. So behauptet noch Weingarten (Ursprung des Mönchthums, Zeitsch. f. Kirchengesch., 1876, S. 7), Eusebius, in seiner Vertheidigung des christlichen Charakters von D. V. C., berufe sich «nur auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armuth und Gütergemeinschaft, nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selbst.» Dies heisst aber doch wohl den Charakter der Eusebianischen Beweisführung verkennen, denn da Eusebius D. V. C. für ein Werk Philo's hielt, lag es ihm ja vor allem ob den Nachweis zu führen, dass eine Erscheinung wie die Secte der Therapeuten, zur Zeit der Apostel habe bestehen können, desshalb verwies er auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte. Da jedoch dieser Vergleich nur in Betreff der Besitzlosigkeit zutraf, verweilte er nicht länger dabei. Er legte vielmehr stets das Hauptgewicht auf die Uebereinstimmung, die zwischen therapeutischer und christlicher Praxis seiner Zeit herrschte, wie dies aus den oben angeführten Stellen genugsam ersichtlich und am

klarsten in dem Satze ausgesprochen ist: «Philo beschreibt die Lebensart unserer Asketen so genau als möglich,» unter welche Asketen er unmöglich nur die Mitglieder der apostolischen Gemeinde in Jerusalem gerechnet haben kann, da er sonst nicht behauptet hätte, dass Philo alles genau auf eben die Art beschrieben, wie es noch zu seiner Zeit bei den Christen allein gehalten wurde. Die Beweisführung des Eusebius ist also eine durchaus natürliche, es war ihm dieselbe durch die Natur dessen, was er beweisen wollte, streng geboten. Es kann desshalb auch nicht daraus gefolgert werden, dass, weil er vorwiegend auf längst vergangene Zustände recurirte, die Therapeuten, nach seinem Urtheil, nichts mit den christlichen Asketen seiner Zeit gemein gehabt hätten.

Die Unzulässigkeit der von Eusebius aufgestellten Erklärung von D. V. C., hat man ferner dadurch zu erweisen gesucht, dass man behauptete, er habe noch gar nichts von Asketen wissen können, die, wie die Therapeuten, in voller Abgeschiedenheit von der Welt ihr Leben zubrachten.

Jedoch selbst wenn wir von den so ausdrücklichen und klaren Behauptungen des Eusebius in Hist. Eccles., II, 17 absehen, selbst wenn wir den Umstand unberücksichtigt lassen, dass es lediglich die für ihn überraschenden Aehnlichkeiten zwischen der therapeutischen Lebensweise und derjenigen der Asketen seiner Zeit gewesen, die ihn dazu bewogen hatte den christlichen Charakter der Therapeuten so steif und fest zu behaupten, so lässt sich dennoch aus anderen Stellen des Eusebius zur Genüge darthun, dass er von Asketen gewusst, die in ihrer fortgeschrittenen Praxis kaum hinter den in D. V. C. beschriebenen, zurückgeblieben sein mochten. Es sei hier vor allem auf den bereits hervorgehobenen Passus aus Demonst. evangl. I, 9 verwiesen, wo Eusebius eine doppelte Lebensweise unterscheidet. Diejenigen, welche die vollkommene (ὁ ἐντελὴς τρόπος) befolgen, kümmern sich nicht um Ehe und Kindererzeugung, um den irdischen Besitz — ihr Wandel ist ganz und gar entfremdet der gewöhn-

lichen Weise zu leben (ὅλον δὲ δι' ὅλου τῆς κοινῆς καὶ συνήθους ἁπάντων ἀνθρώπων ἀγωγῆς παρηλλαγμένον). Sie widmen sich allein dem Dienste Gottes, betrachten sich als dem irdischen Leben bereits abgestorben, befinden sich nur dem Leibe nach noch auf Erden, u. s. w. Ist es möglich in schärferen Umrissen die Weltverachtung zu kennzeichnen? Die Asketen, die hier beschrieben werden (denn nur von solchen kann in unserer Stelle die Rede sein), haben so vollständig mit der Welt und mit der gewöhnlichen Lebensart gebrochen wie nur möglich. Es ist die extremste Stufe der Askese, die hier gekennzeichnet wird (s. Gass, Zeitsch. f. K. G., II, 260). Und dabei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass zur Zeit des Eusebius diese Lebensweise viele Anhänger zählen musste, da derselbe sonst die gesammte Christenheit nicht in zwei Klassen von Menschen hätte eintheilen können. Uebrigens kommt Eusebius auch noch an anderen Stellen seiner Schriften auf die Asketen seiner Zeit zu sprechen. Ohne sich weiter daran aufzuhalten, und als ganz selbstverständlich, setzt in er seiner Vita Constantini IV, 26 das Vorhandensein zahlreicher Christen voraus, die aus asketischen Gründen sich der Ehe enthielten (vgl. dazu Burkhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, Basel 1853, S. 412; cf. Euseb. Laud. Constant., c. XIII). Eben so wenig konnte es ihn befremden, dass sich die Therapeuten von D. V. C. in die Einsamkeit zurückzogen, da ihm ähnliche Beispiele von christlicher Weltflucht bekannt waren (s. H. E., VI, 9, wo er von einem Bischof des zweiten Jahrhunderts, Narcissus, berichtet, dass derselbe τὸν φιλόσοφον βίον ἀσπαζόμενος, sich lange Jahre aufgehalten ἐν ἐρημίαις καὶ ἀφανέσι ἀγροῖς, und von seinen Zeitgenossen τῆς ἀναχωρήσεως ἕνεκα verehrt worden sei). In einem Worte, alle Merkmale der asketischen Praxis, die D. V. C. als bei den Therapeuten vorhanden hervorhebt, waren dem Eusebius bekannt als auch im Christenthum seiner Zeit bestehend. Es ist desshalb ein völlig unbegründeter Einwand, der gegen die Zulässigkeit der eusebianischen Deutung von D. V. C. erhoben wird, wenn man behauptet: Eusebius habe noch gar keine christlichen Asketen kennen können, die ähnlich wie die Therapeuten gelebt hätten.

Die Erörterungen, die Eusebius in seiner Kirchengeschichte unserer Frage widmet, erlauben uns die Sachlage nunmehr etwa folgendermassen zu charakterisiren:

Wir haben gesehen: dass Philo nicht der Verfasser von D. V. C. sein kann; dass die Therapeuten, so wie D. V. C. dieselben schildert, unmöglich im ersten vor- und im ersten nachchristlichen Jahrhundert existirt haben können; dass D. V. C. in ihrer ganzen Anlage und im Gebrauch einiger wichtigen Worte, eine unzweideutige Bekanntschaft mit dem Christenthum verräth; dass D. V. C. nicht vor Eusebius bekannt ist, dass uns desshalb nichts daran verhindern würde, wenn genügende Gründe sich aufweisen liessen, ihre Abfassung in die letzten Jahre des dritten oder die ersten Jahre des vierten Jahrhunderts anzusetzen.

Unter diesen Umständen ist es desshalb von einer nicht geringen Bedeutung, dass der gelehrteste Kirchenhistoriker des christlichen Alterthums, der mit den Erscheinungen seiner Zeit am besten vertraut war, mit der äussersten Zuversicht behauptet hat, die Therapeuten seien Christen gewesen, und dass er sich zum Erweis seiner Behauptung immer wieder auf die völlige Identität berufen hat, welche in Betreff der Lebensart, der Sitten und Gebräuche zwischen den Therapeuten und den christlichen Asketen seiner Zeit bestanden. Diese Deutung von D. V. C. (welche auch allein im Stande ist, das Vorhandensein in D. V. C. der Spuren von christlichem Einfluss in litterarischer Hinsicht zu erklären) berechtigt uns dazu, in erster Linie in der Geschichte des Christenthums denjenigen Punkt aufzusuchen, wo genügende Motive vorhanden waren, um zur ihrer Abfassung die Veranlassung zu geben.

Gelänge es, diesen Punkt aufzufinden, den Zweck darzuthun, welchen eine Schrift wie D. V. C. erreichen sollte, könnte dieselbe in ihren Eigenthümlichkeiten auf eine befriedigende Weise erklärt werden, so wäre dadurch von einer andern Seite noch der Beweis geführt, dass sie nicht in die Entwickelungsgeschichte des jüdischen Alexandrinismus gehöre.

— II. — Diese Erörterungen führen uns auf eines der schwierigsten und bis jetzt noch immer in ungenügender Weise durchforschten Gebiete der alten Kirchengeschichte, auf das der Geschichte der Askese. Es gilt den Punkt zu bestimmen, wo dieselbe Erscheinungen hervorgebracht hat, ähnlich den in D. V. C. beschriebenen. Wo also etwa von der Liebe zu den himmlischen Dingen ergriffene Männer und Jünglinge, Frauen und Jungfrauen, ihrem Besitz entsagend, in Gärten und einsame Orte sich zurückzogen, oder auch, wie dies jedoch D. V. C. nur als Ausnahme hinzustellen scheint, zu grössern Gemeinschaften sich zusammen thaten, um ein gemeinsames asketisches Leben zu führen; wo die Hauptmerkmale dieser Askese waren: Einsamkeit, äusserste Einfachheit in der Nahrung, Ehelosigkeit, eine gewisse Besitzlosigkeit; wo der Zweck dieses Lebens darin bestand, das Sinnliche im Menschen zu unterdrücken, damit derselbe sich ausschliesslich der Betrachtung göttlicher Dinge widmen könne; wo man ein derartiges Dasein auffasste als ein Gott wohlgefälliges Werk, das Gott den Menschen günstig stimmen und ihnen das ewige glückselige Leben verbürgen würde. Lassen sich in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte derartige Erscheinungen nachweisen? Ein kurzer Ueberblick der Geschichte der christlichen Askese mag dies darthun.

Es kann sich natürlich hier nicht darum handeln eingehend diese Geschichte darzustellen, oder auch nur alle Ursachen aufzuzählen, die auf das Christenthum des zweiten und des dritten Jahrhunderts einwirkten, und die Askese in seinem Schoosse begünstigten: denn diese Ursachen sind geradezu zahllos. Nur auf einige derselben mag hier kurz verwiesen werden, um die Intensität der asketischen Strömung erklärlich zu machen, welche bereits im dritten Jahrhundert in der Geschichte des Christenthums allenthalben zu Tage tritt. Diese Ursachen liegen zum Theil, wenn schon zum kleinern Theil, in den allgemeinen Tendenzen der Zeit begründet, in welcher das Christenthum sich ausbildete und ausbreitete. Denn es darf sicherlich der Umstand nicht unterschätzt werden, dass im zweiten

und dritten Jahrhundert die dualistische Weltanschauung sich zo ziemlich in allen Kreisen der Gesellschaft eingebürgert und dadurch der Askese den Boden zubereitet hatte; ferner dass die meisten philosophischen Systeme jener Zeit die Abwendung von dem öffentlichen Leben, das Sichzurückziehen des Menschen in sein eigenes Innere, die Verachtung der Welt und alles dessen was sie bietet, lehrten, oder gar, wie dies der Neuplatonismus that (s. Keim, Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878, S. 218), die Askese als die Vorbedingung des glücklichen Lebens anpriesen. Von diesen in den allgemeinen Verhältnissen begründeten Tendenzen eines Zeitalters, in welchem selbst das Heidenthum immer mehr zu einer «Religion des Jenseits» wurde (Burckardt, Die Zeit Constantins des Grossen, Basel 1853, S. 214; vgl. B. Bauer, Christus und die Cæsaren, S. 255 ff.), konnte sich das Christenthum um so weniger frei erhalten als es, in der Gestalt die es gleich in den ersten Zeiten seines Bestehens angenommen hatte, schon an sich geneigt ist zur dualistischen Gegenüberstellung von Diesseits und Jenseits, und zur exclusiven Betonung des Jenseits, zu einer dualistischen Anthropologie, die den Menschen in schroffster Weise zertheilend, ihm die Unterdrückung des Leiblichen zu Gunsten des Geistigen, des Körpers zu Gunsten der Seele zur Pflicht macht; und dies um so weniger als in den ersten Zeiten seines Bestehens das Christenthum ganz und gar in dem Bestreben aufging, die evangelischen Grundsätze im Leben zu verwirklichen, und sich mit einer erstaunlichen Energie an der Aufgabe zerarbeitete, das menschliche Leben nach diesem falsch oder einseitig verstandenen, und jedenfalls stets durch den schroffsten Gegensatz zum Heidenthum bedingten Ideal, einzurichten. Dadurch aber wurde es immer mehr zur Absonderung von der Welt getrieben, zur Vernachlässigung aller weltlichen Geschäfte, zur Indifferenz gegen alles was nicht in einem unmittelbaren Verhältniss zur Religion stand (vgl. Laurent, Etudes sur l'histoire de l'Humanité, T. IV, Le Christianisme, Bruxelles 1863, p. 177 ss.). Die grossartige Einseitigkeit, welche dadurch im Leben der altchristlichen Gesellschaft aufkam —

eine Einseitigkeit, in welcher sie nur bestärkt und weiter getrieben werden musste durch den Hass und die Feindschaft, welche die heidnische Welt, die Inhaberin aller Schätze der Kunst, der Wissenschaft und Cultur, dem Christenthum entgegenbrachte — konnte nicht umhin auf die Askese begünstigend einzuwirken. Denn gibt es für den Menschen nichts wünschenswerthes mehr auf Erden, nichts woran er Gefallen fände, nicht einmal an der Entwickelung seiner geistigen Fähigkeiten, nicht einmal an Kunst, Wissenschaft und Cultur; nehmen vielmehr Jenseitigkeitsgefühle sein ganzes Wesen ein; concentrirt sich sein ganzes Seelenleben in dem Gedanken, dass er hienieden ein Fremdling sei, ein Bürger einer höhern Welt, bestimmt nur für kurze Zeit auf Erden zu leben, dessen Heimath aber im Himmel ist; geht all sein Wünschen und Hoffen nur dahin, doch bald von dieser bösen Welt abzuscheiden, so wird er nicht anstehen den Rath einer dualistischen Anthropologie, welche von dem Bewusstsein eines ganzen Zeitalters getragen ist und die den Anspruch auf göttliche Offenbarung erhebt, zu befolgen, wo sie ihm anräth das Fleisch, den Sitz des Bösen, die Quelle der Sünde zu schwächen, zu unterdrücken, damit er schon hienieden ein rein geistiges Leben führen könne; und er wird um so weniger anstehen diesen Rath zu befolgen, als eine mit göttlicher Autorität begabte Kirche ihm dies als eine lobenswerthe, gottwohlgefällige Handlung anpreist (s. Pfleiderer, Moral und Religion, Leipzig 1872, S. 85 ff.) und ihm den jenseitigen Lohn s. z. s. garantirt.

Zu all dem gesellte sich noch ein Motiv, das von einer kaum berechenbaren Wichtigkeit ist, und das den Hintergrund aller Erscheinungen im Christenthum des ersten Jahrhunderts bildet: Der Glaube an die Nähe des Weltendes. «Die Eschatologie, welche die Vorstellung vom nahen Ende der Welt, vom Tausendjährigen Reiche im neuen himmlischen Jerusalem und von der Auferstehung des Fleisches umfasst, ist bis in das dritte Jahrhundert hinein, nicht nur gemeinsames Bekenntniss der Kirche, sondern das hauptsächlichste praktische

Motiv der Sitte und Weltanschauung» (Ritschl, Altkatholische Kirche, S. 485). Wie hätte dieser Glaube auf die asketischen Tendenzen anders wirken können als begünstigend und befördernd (s. Baur, K. G. I, 488).

Wohl benahm sich die Kirche in den ersten Zeiten im Allgemeinen ziemlich maassvoll und besonnen in ihrer Empfehlung der Askese (s. Eusebius H. E. III, 23), eine Zurückhaltung die sich jedoch hinlänglich erklärt durch den Gegensatz in welchem sie zu einem Gnosticismus stand, welcher dem extremsten Dualismus huldigte und die bodenloseste Askese begünstigte (s. Clemens Alex., II. und III. Buch der Stromata, pass.). Doch als der Gnosticismus aufgehört hatte eine drohende Macht für die Kirche zu sein, fielen auch die letzten, übrigens schwachen Bedenken der Kirchenlehrer gegen die Askese: dieselbe wurde nunmehr von allen Seiten enthusiastisch gepriesen und nach Kräften gefördert (s. De Wette, Allgemeine Geschichte der christlichen Sittenlehre, Berlin 1819, S. 231 ff., 236 ff.). Man begnügte sich dabei meist in den kirchlichen Kreisen, diejenige Motive zu betonen, von welchen die christliche Askese sich sollte leiten lassen. Unter solchen Umständen kann es nicht befremden, dass bereits im dritten Jahrhundert alle Anzeichen auf eine weite Verbreitung der Askese schliessen lassen. Diese Verbreitung war um so möglicher, als im Gegensatz zu der heidnischen Askese, die ein Produkt der Philosophie war, folglich nur von einer gewissen Classe der Gesellschaft gepflegt werden konnte, die christliche Askese vielmehr im Gefolge der Religion auftrat, in einer Allen verständlichen, Allen zugänglichen Religion ihre treibenden Motive fand, und sich desshalb volksthümlich gestalten konnte. Diesen eigenthümlich populären Charakter der christlichen Askese betonen gern die christlichen Schriftsteller, und verweisen mit einem gewissen Stolz ihre heidnischen Widersacher auf ihre in allen Schichten der Gesellschaft sich vorfindenden Asketen hin (s. bes. Justin, Apol. I, 60; 14; Tatian. c. 32; Clemens Alex. Strom. IV, 8, § 59; Pæd. I, 4, § 10; Stellen aus späterer Zeit, bei Laurent, p. 189). Dass unter solchen Verhältnissen die Askese, schon in den ersten Jahrhunderten, von zahl-

reichen Christen gepflegt wurde, kann desshalb nicht befremden.

Es genügt hier für unsern Zweck, eine einzige unter den Erscheinungsformen der christlichen Askese etwas genauer in's Auge zu fassen, nämlich die Askese des geschlechtlichen Lebens; und zwar weil dieselbe die bedeutungsvollste ist — wie denn von jeher die katholische Kirche in ihr die Askese κατ'ἐξοχήν erblickt hat —; und weil von ihr aus am sichersten eine richtige Würdigung der gesammten asketischen Tendenzen eines Zeitalters möglich wird. Denn wo in einer Gesellschaft zahlreiche Menschen aus religiösen Gründen sich dazu entschliessen dem ehelichen Leben auf immer zu entsagen, so liegt in ihrem Bewusstsein, und einigermassen auch in demjenigen ihrer Zeitgenossen, die ihr Verfahren billigen und beloben, ein vollständiger Bruch mit den vorhandenen Verhältnissen vor. Allen übrigen Formen, in welchen sich die asketischen Triebe zu bekunden pflegen, wird dadurch die Thüre geöffnet. Die Virginität aus asketischen Gründen ist desshalb immer der beste Gradmesser zur Bestimmung der Intensität der asketischen Bestrebungen eines Zeitalters.

Und gerade diese Form der Askese findet sich schon sehr frühe in der Geschichte der christlichen Kirche. Fast alle Apologeten und Kirchenlehrer kennen sie und weisen mit lobenden Worten auf sie hin.

So schon Justin. Er weiss Apol. I, 15 von christlichen Asketen in allen Schichten der Gesellschaft, die ihr ganzes langes Leben in Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit verbracht haben, cf. Ap. I, 29. Expliciter noch ist Athenagoras, c. 28, der zahlreiche (πολλοὺς) Christen, Männer und Frauen kennt, die ehelos geblieben sind, «in der Hoffnung auf diese Weise enger mit Gott vereinigt zu werden. Denn Keuschheit und Ehelosigkeit bringen den Menschen Gott nahe.» Bestätigt werden diese Angaben durch das heidnische Zeugniss des Galenus, der in einem uns durch Abulfeda, Hist. anteislam., aufbewahrten Fragment (cit. ap. C. Schmidt, La société civile, etc., p. 341) das Vorhandensein unter den Christen von Asketen bezeugt, die ihr ganzes Leben sich der Ehe

enthielten. Als weit verbreitet setzen die Schriften der kirchlichen Autoren die Ehelosigkeit in allen christlichen Kreisen und in allen Ländern voraus. Minucius Felix, c. 31, verweist auf Christen, welche die Ehe verpönten; Tertullian, Apologet. c. 9, auf Glaubensgenossen, welche bis an's Grab keusch geblieben waren, Greise an Alter, aber Kinder an Keuschheit; De Contin. c. 13, rühmt er die Tugenden solcher, welche die Ehe verachtet um Gott allein dienen zu können. Ebenso haben Stellen, wie De virgg. vel. c. 10; De Cultu fem. II, 9, eine nicht geringe Zahl von Asketen zur Voraussetzung. In noch viel höherm Grade gilt dies von den Schriften Cyprians, der überhaupt ein viel entwickelteres Stadium der Askese kennt (Stellen bei Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit, Altenburg 1845, I, 66 ff.).

Fand demnach die Askese in allen Schichten der Gesellschaft den ungetheiltesten Beifall, waren die kirchlichen Schriftsteller stets eifrig bestrebt sie zu fördern, so muss von vorn herein angenommen werden, dass wo zu den allgemeinen, überall in gleicher Weise wirkenden Ursachen noch besondere Motive sich gesellten, sie mit einer gewaltigen Intensität sich bekunden musste. Dies ist vor Allem der Fall für Aegypten, dem Lande der düstern Weltanschauung und der brütenden Askese. Und in der That, nirgends tritt der dualistische Charakter, welchen das Christenthum der ersten Jahrhunderte angenommen hatte, in einer schrofferen Weise zu Tage als bei den alexandrinischen Kirchenlehrern; nirgends wird die Unterdrückung aller sinnlichen Regungen im Menschen stärker betont als bei ihnen, eine vollständige ἀπάθεια ist ihr Ideal (s. Gieseler, K. G. I, § 61; De Wette, § 186 ff.; Redepenning, Origenes, Bonn 1841, I, 181 f.; II, 425 ff.).

Der extreme Dualismus, welchem fast sämmtliche Gnostiker gehuldigt, hatte dieselben meist zu einer sehr weit gehenden Selbstpeinigung veranlasst, und namentlich auf ihre Auffassung der Ehe entschieden eingewirkt, so dass, wenn gleich mit etwas Uebertreibung, Tertullian, De monogam, c. 1, sagen konnte, dass sie gar keine Ehe erlaubten

(s. Ritschl, 501; vgl. die eingehende Erörterung, die Clemens Alexandrinus diesem Gegenstand widmet, Stromat. II und III). Aehnliche Resultate konnten desshalb auch in Alexandrien nicht ausbleiben. Dass Clemens die Consequenzen seines Systems nicht gezogen, dass Origenes sich hie und da gegen die Askese etwas ablehnend verhalten, beweist nichts. Denn die Geschichte kann ja zahlreiche Beispiele anführen von weniger harmonisch angelegten Geistern oder von später Lebenden, die ganz folgerichtig Consequenzen aus philosophischen Systemen zogen, vor welchen deren Urheber stets zurückgebebt hatten. Wie dem nun auch sei, mag die alexandrinische Speculation sofort oder erst später begünstigend auf die Askese eingewirkt haben oder nicht, immerhin erfahren wir schon bei Clemens und noch mehr bei Origenes vom Vorhandensein zahlreicher und in ihrer Praxis bereits weit fortgeschrittener Asketen. Meist nur zufällig, und öfters mit polemischem Beiwerk, erwähnt sie Clemens, aus dessen Polemik jedoch ein ziemlich sicherer Schluss auf die weite Verbreitung der Askese in Aegypten gezogen werden kann. Denn Clemens gibt ja ein gewisses Maass von Askese zu und ist der erste sie zu empfehlen, andererseits endigt seine Moral «mit einer apathischen Möncherei ohne Mönchthum» (Gass, Optimismus und Pessimismus, Berlin 1876, S. 53). — Wenn trotzdem er es für nöthig hielt sich hie und da gegen die zu seiner Zeit gepflogene Askese missbilligend auszusprechen, so beweist dies nur, dass die asketischen Tendenzen bereits zu einer Macht geworden waren.

Ohne sie desshalb besonders zu beloben, bemerkt er, Strom. VII, 12, § 69, p. 314, dass unter den Christen es solche gebe, die ἐγκρατεύονται, worunter er in erster Linie die Enthaltung von der Ehe versteht (s. Strom. III, 1, § 4, p. 183). Diese Asketen enthielten sich ebenfalls des Wein- (Pæd. II, 2, § 20, p. 65) und Fleischgenusses (ib. II, 1, § 11, p. 63; cf. Strom. VII, 6, § 33, p. 305). — Einige unter ihnen gaben selbst den irdischen Besitz auf, was jedoch Clemens entschieden missbilligt. Quis dives salvetur, § 11, p. 941 Pott. bemerkt er: «Der Heiland

gebiete nicht, was Manche oberflächlicher Weise annehmen (προχείρως δέχονταί τινες), das irdische Gut wegzuwerfen.» Etwas mehr als bei Clemens erfahren wir bei Origenes über die christlichen Asketen, wie denn überhaupt dieser Kirchenlehrer auch für die Geschichte der Askese von der grössten Wichtigkeit ist, da sich bei ihm der fast in allen Stücken der Askese günstige Umschwung nachweisen lässt, der sich um die Mitte des dritten Jahrhunderts in dem Bewusstsein der Kirche vollzogen hat. Die Bedenken, die Clemens noch hie und da gegen die Askese ausgesprochen, fallen ganz weg bei Origenes. — Die Verschiedenheit des Standpunktes, welchen beide Kirchenlehrer einnehmen, lässt sich am deutlichsten in ihrer Auslegung der «Geschichte des reichen Jünglings» nachweisen. Hatte noch Clemens darin die Lehre gefunden, dass der Besitz dem Menschen vollständig erlaubt sei, dass er nur die Begierde nach dem Gelde aus seiner Seele verbannen solle, hatte er noch gegen diejenigen polemisirt, welche den Ausspruch Jesu, Matth. XIX, 21, wörtlich auffassten, so findet hingegen Origenes in denselben Worten (In Matth. Tom. XV, p. 676, 678) die Lehre, dass das Verschenken der Güter an die Armen, das Sichlossagen von den irdischen Angelegenheiten, nach und nach zur Vollkommenheit führen könne. Die Askese des geschlechtlichen Lebens hatte Clemens nur bedingungsweise anempfohlen und öfters bekämpft; für Origenes hingegen gehört die Jungfrauschaft unbedingt zur Vollkommenheit (ad Roman., p. 507; Theiner, I, 60 f.). Lobend gedenkt er Cont. Cels. VII, 48; I, 26; V, 49, der zahlreichen christlichen Asketen und christlichen Jungfrauen, welche ihr Leben in Keuschheit zubrachten, im Glauben, auf diese Weise Gott besser dienen zu können und ihm dadurch wohlgefällig zu werden (In Jerem. XIX, 4, 7). Enthaltung von Fleisch und Wein, Fasten, Ehelosigkeit, Besitzlosigkeit, sind die Hauptformen der Askese, die er belobt und ehrend hervorhebt. Auch auf die Einsamkeit verweist er schon als Tugendmittel. Auf die Frage: wer ist heilig? antwortet er In Levit. Hom. XI, 1 f.: Wer sich von der Welt zurückzieht (separatus et segregatus a

reliquis hominibus carnaliter viventibus) um sich ganz dem Herrn zu weihen (s. Neander, K. G. I, 2, S. 475). Noch zu seiner Lebzeit scheint sein asketisches Ideal verwirklicht worden zu sein. Er kennt wenigstens, Hom. in Num. XXV, 4, unter den Christen solche, die sich ganz dem Dienste Gottes gewidmet, sich von allen irdischen Angelegenheiten losgesagt, und die mit Gebet, Fasten und anderen Tugendübungen ihr Leben verbracht haben: qui militant Deo: illi sine dubio, qui se non obligant negotiis secularibus, et isti sunt qui pugnant adversus gentes inimicas et adversus spirituales nequitias pro reliquo populo et pro iis qui infirmiores sunt, sive per ætatem, sive per sexum, sive per propositum. Pugnant autem isti orationibus et jejuniis, justitia et pietate, mansuetudine et castitate cunctisque continentiæ virtutibus.

Bei den zahlreichen Ursachen, die im Verlauf des dritten Jahrhunderts zusammentrafen und auf die Askese befördernd einwirkten, darf deren schnelle Entwickelung und Verbreitung zum voraus angenommen werden, und dies namentlich in Aegypten. Leider sind die Nachrichten, die uns darüber zu Gebote stehen, äusserst dürftig. Um so grössere Wichtigkeit kommt desshalb dem Bericht zu, den Epiphanius, hær. 67, uns über eine der wichtigsten Erscheinungen aus der Geschichte der Askese überliefert hat, nemlich über den im dritten Jahrhundert in Aegypten lebenden Hierakas und seine Anhänger die Hierakiten.

Die Notiz des Epiphanius sagt kurz folgendes aus (vgl. Mosheim, De rebus Christ., p. 903 ff.; Pressel, H. R. Encyc. VI, p. 75 f.):

Hierakas aus Leontopolis, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, vertraut mit allen Wissenschaften, namentlich mit der Heilkunde und mit den heiligen Schriften des Christenthums, verfasste eine Reihe allegorischer Commentare zu dem Alten und dem Neuen Testament, sowohl in griechischer als in der ägyptischen Landessprache; auch dichtete er religiöse Hymnen und Lieder. In seinen Commentaren, worunter ein Commentar zum Sechstagewerk erwähnt wird, vertheidigte er Lehren, die Epiphanius am liebsten auf

den Einfluss des Origenes zurückführen möchte. Jedenfalls war das System des Hierakas durch und durch spiritualistisch und dualistisch. Dieser Dualismus bekundet sich schon auf dem dogmatischen Gebiete in seiner unbedingten Verwerfung der leiblichen Auferstehung und in dem Satze «dass es bloss eine geistige Auferstehung gebe.» Noch viel unzweideutiger tritt dieser Dualismus in seiner Ethik zu Tage. Hierakas nämlich lehrte, dass die Unterdrückung des Sinnlichen die Hauptaufgabe des Menschen sei, und dass er nur nach siegreich bestandenem Kampf in das Himmelreich eingehen könne. Demgemäss sprach er den Kindern, die gestorben ehe sie das Alter der Selbstentscheidung erreicht, die Seligkeit ab. Als zum Sieg über das Sinnliche verhelfend, priess er das Fasten und das Sichenthalten von Fleisch und Wein an, wie er denn selbst ein strenges asketisches Leben führte, dem selbst Epiphanius seine Bewunderung nicht versagen kann. Doch die Vollkommenheit, lehrte er, könne bloss im ehelosen Leben erreicht werden. Ehelosigkeit sei die Vorbedingung der Seligkeit. Das Verbot der Ehe sei das specifisch Neue im Christenthum, da vor allem der Logos erschienen sei zu predigen die Enthaltsamkeit der Welt (τὴν ἐγκράτειαν κηρύξαι ἐν τῷ κόσμῳ).

Diese Lehre, berichtet Epiphanius, fand zahlreiche Anhänger unter den ägyptischen Asketen (αὐτίκα πολλοὶ τῶν ἀσκητῶν τῶν Αἰγυπτίων αὐτῷ συναπήχθησαν, § 1). Hierakas gründete eine geschlossene Secte, in welcher bloss Aufnahme fanden: Unverheirathete, Einsiedler, Asketen und Wittwen (οὐδεὶς μετ' αὐτῶν συνάγεται ἀλλὰ εἰ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατὴς ἢ χήρα, § 2). Die Hierakiten führten dieselbe Lebensweise wie der Stifter ihrer Secte. Sie enthielten sich der Ehe, des Weins und Fleisches, und übten sich in der Enthaltsamkeit dadurch, dass sie mit Weibern (συνεισάκτους γυναῖκας, § 3) zusammenlebten.

Die Parallelen, welche sich aus der Schilderung der Hierakiten bei Epiphanius zu den in D. V. C. beschriebenen Zuständen ergeben, sind zahlreich, und es lohnt sich dieselben hier kurz anzudeuten. Hier wie dort haben wir es mit einer

abgeschlossenen, für sich bestehenden Secte zu thun. Hier wie dort äussert sich die Askese in der Verwerfung des Wein- und Fleischgenusses, in der grundsätzlichen und vollständigen Enthaltung von der Ehe. Hier wie dort besteht die Secte aus Männern und aus Frauen, die zusammenleben, ein gemeinschaftliches Leben führen. Hier wie dort werden allegorische Commentare verfasst, neue Psalmen gedichtet und Bücher abgeschrieben (Epiphan. § 3). Hier wie dort huldigt man dem extremsten Spiritualismus, und scheint endlich das Ziel der Askese das « Schauen » gewesen zu sein. Die Uebereinstimmung in der Tendenz und den Ideen beider Secten hat sicherlich etwas überraschendes. Sollte etwa D. V. C. unter dem Namen Therapeuten die Anhänger des Hierakas gemeint haben? Dies dürfte schwerlich der Fall sein, — wenn gleich, mit einem gewissen Recht vielleicht, noch auf den Umstand verwiesen werden könnte, dass Hierakas, der Stifter des Asketenvereins von Leontopolis, nach der ausdrücklichen Versicherung des Epiphanius, § 1, ein Arzt war, d. h. ein θεραπευτὴς in dem Sinn, welchen dieses Wort in den ersten christlichen Jahrhunderten angenommen hatte; dass er aber nicht auf die Heilung der leiblichen Krankheiten, sondern auf die Heilung der geistigen Krankheiten (auf die Heiligung, § 2) der Menschen sein Augenmerk richtete; dass er desshalb ein θεραπευτὴς war, genau so, wie D. V. C. 889, D dies Wort erklärt; dass es desshalb denkbar wäre, dass er und seine Anhänger kurzweg θεραπευταὶ genannt worden wären. Weit weniger wäre man jedenfalls berechtigt in dem Titel von D. V. C. selbst eine Anspielung auf die Secte des Hierakas zu sehen. Dieser Titel heisst Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν (nach Euseb. H. E. II, 18, blos π. β. θ. ἢ ἱκετῶν). — Was mit dem Worte ἱκετῶν eigentlich gemeint sei hat noch Niemand herausgebracht, da D. V. C. selbst keinen Anhalt zu dessen Erklärung bietet. Mehrere Hypothesen hat man darüber aufgestellt (s. Bouhier in Lettres pour et contre sur la fameuse question si les solitaires appelés Thérapeutes . . . étaient Chrétiens. Paris 1712, p. 59, cf. Montfaucon, ib., p. 183). Es

wäre, jedoch viel zu gewagt in den ἱκέται von D. V. C. eine Anspielung auf die Ἱερακῖται finden zu wollen, wenn gleich Epiphanius uns diesen Namen als den der Anhänger des Hierakas verbürgt, und andererseits es wiederum aus Epiphanius, hær. 29, ersichtlich ist, dass D. V. C. verschiedene Titel geführt haben muss. — Jedoch, so phantastisch diese zwei letzten Bemerkungen auch sein mögen, zuverlässig und sicher sind dagegen die oben zwischen Therapeuten und Hierakiten gezogenen Parallelen.

Dieselben sollen aber, wie bemerkt, nicht im geringsten die Identität beider Secten darthun, noch den Beweis liefern, dass D. V. C. eine verkappte, zu Gunsten der Hierakiten geschriebene Apologie sei. Nur das sollen sie zeigen, dass das dritte Jahrhundert an Erscheinungen auf dem Gebiete der Askese weit reicher ist als dies auf den ersten Anblick scheinen könnte, dass bereits damals die Askese in den mannigfaltigsten Formen sich äusserte, dass desshalb nicht so ohne weiteres behauptet werden könne, die Abfassung von D. V. C. im dritten oder im Anfang des vierten Jahrhunderts hätte keinen Sinn, und Eusebius, indem er das Christenthum der Therapeuten so steif und fest behauptete, habe sich bloss durch verkehrte apologetische Gründe leiten lassen, er selbst aber habe noch keine Asketen kennen können, die in ähnlicher Weise wie die Therapeuten gelebt hätten*.

* Nur beispielsweise, und ohne dass die geringste Folgerung daraus sollte gezogen werden, sei hier noch auf einige asketische Gebräuche der Messalianer verwiesen. Die Messalianer (Euchiten) gehören wohl einer spätern Zeit an, aber Epiphanus, hær. 80, deutet an, dass sie, wenngleich in einer etwas andern Gestalt, bis an den Anfang des vierten Jahrhunderts zurückreichen: sie wohnten um ein gemeinsames Heiligthum herum, waren besitzlos, verwarfen die Ehe und lebten, Männer und Frauen, in buntem Durcheinander. Nachts versammelten sie sich in ihrem gemeinsamen Heiligthum, sangen Hymnen, die sie auf Gott gedichtet hatten, u. s. w. Dies alles haben sie mit den Therapeuten gemein. Es bleibt dessen ohngeachtet eine unbeweisbare Vermuthung Scaligers, dass die Messalianer (εὐχῖται) die Ausläufer der essenischen Therapeuten (ἱκέται) gewesen seien (s. Scaliger, Elenchus, cap. 28, in Syntagma, II, p. 470 sqq.; cf. Montfaucon, Lettres, etc., S. 184).

Man hat allerdings in neuerer Zeit, in den über die Geschichte der Askese und den Ursprung des Mönchthums geführten Verhandlungen, dem Berichte des Epiphanius wenig Rechnung getragen. Wesshalb wohl? Etwa weil derselbe bei Epiphanius steht? Aber kein Zug in dem der Aufzählung und Widerlegung der hierakitischen Ketzereien gewidmeten Capitel, kann ja Verdacht erregen. Alles weist vielmehr darauf hin, dass dem Epiphanius schriftliche Quellen über Hierakas vorlagen.

Oder sollte vielleicht dem Hierakas und seinen Anhängern eine geringere Bedeutung in der Geschichte der Askese angewiesen werden weil er ein «Ketzer» gewesen? Die Gründe, die Epiphanius zum Beweis seiner Beschuldigung anführte, sind ziemlich geringfügig. Aber gesetzt selbt, Hierakas wäre im vollsten Sinn des Wortes ein Ketzer gewesen, gewährt uns desshalb, was uns von ihm berichtet wird, einen weniger getreuen Einblick in die Geschichte der Askese des dritten Jahrhunderts? und konnten seine Schriften, seine eigene Wirksamkeit (er war δυνάμενος πεῖσαι ψυχάς), so wie die Stiftung seiner Secte, nicht auch einen gewissen Einfluss ausüben auf die Askese seiner Zeit?

Die geringe Bedeutung, die man dem Bericht des Epiphanius beilegt, kommt zum Theil auch noch daher, dass man die Stiftung einer asketischen Secte, wie dieselbe uns von ihm geschildert wird, für unwahrscheinlich und unmöglich hält. — Epiphanius sprichtvon μονάζοντες. — Es gilt aber als Thatsache, dass es im dritten Jahrhundert keine Asketen gegeben habe, die sich von der Gesellschaft abgesondert hätten. Ebenso stösst der Umstand, dass die Hierakiten mit Frauen zusammenlebten, auf gewisse Bedenken.

Nach diesen zwei Seiten hin ist desshalb die Notiz des Epiphanius noch kurz zu beleuchten.

Was zuerst das allmählige Sichzurückziehen der Asketen betrifft, so sind allerdings die Zeugnisse, die man dafür anführen kann, nicht sehr zahlreich. Dies erklärt sich zum Theil daraus, dass die kirchlichen Schriftsteller alles Interesse daran hatten nichts hervorzuheben, wodurch sie den heidnischen Anklägern des Christenthums in die Hände

gearbeitet hätten. Wurde doch ohnehin den Christen schon vorgeworfen, dass sie ein weltscheues, weltflüchtiges Geschlecht seien, musste so schon der Autor ad Diognetum betheuern, dass die Christen in der Welt lebten, und Tertullian den Vorwurf zurückweisen, dass seine Glaubensgenossen keine Gymnosophisten, keine Brachmanen der Inder seien. Trotzdem glaubt doch schon Clemens Alex. Strom. VII, 7, § 49, p. 309, dass der Gnostiker von der sündhaften Welt sich fern halten solle, da das Böse ansteckend wirke; er schätzt die «Auserwählten unter den Auserwählten» glücklich (τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι, Quis. div. salv. § 39, p. 955 Pott.), welche aus den Stürmen der Welt ihr Lebensschifflein auf's Trokene gezogen und in Sicherheit gebracht haben (ἐκ τοῦ κλύδωνος τοῦ κόσμου νεωλκοῦντες ἑαυτοὺς καὶ ἐπανάγοντες ἐπ' ἀσφαλὲς) und die ihre Tugenden vor der Welt verbergen (s. Bingham, Origines, III, p. 12; cf. Pæd. II, 3, § 12). Viel entschiedener noch rühmt Origenes (in Levit. Hom. XI, 1) die Heiligkeit dessen, der geschieden und entfernt lebt von der sündhaften Menschenmenge. Und nicht lange Zeit darauf konnte bereits ein Pseudo-Cyprian «De singularitate clericorum,» c. 31 (bei Weingarten, Zeitschrift f. K. G. I, p. 6) klagen: adhuc habeo quid mirari: cum videam de Christianis plerosque maritos et uxores continentiam destinantes domicilia singularia magis eligere... dicat nunc eunuchorum caritas, dicat ne forte in hac secessione magis conjugalis caritas peccet.» Es führen uns diese Notizen in die Zeit, von welcher es in Vita Antonii heisst, dass die Asketen nicht allzuweit von ihren heimathlichen Dörfern, in der Einsamkeit ihren asketischen Uebungen oblagen (Ed. Col. I, p. 453, A, cf. 461, B), und wo bereits in den Städten christliche Asketinnen ein gemeinsames Leben führten (Ib, 452, D). — Es ist allerdings in neuester Zeit die Glaubwürdigkeit sowohl von Vita Antonii in ihren sämmtlichen Aufstellungen, als auch die der kirchlichen Ueberlieferungen in Bezug auf den Ursprung des Mönchthums, stark erschüttert und in Frage gestellt worden, und wohl Niemand mehr dürfte heute noch mit Burckardt, S. 433, behaupten, «die Geschichte, welche sonst die Ursprünge

grosser Dinge gern verhüllt, überliefert ziemlich genau die Art und Weise wie das Einsiedlerwesen und aus demselben das Mönchthum entstand.» Ob aber desshalb, weil einige Irrthümer und Fälschungen in der kirchlichen Ueberlieferung vom Ursprung des Mönchthums nachgewiesen worden sind, die gesammte althergebrachte Theorie umzustossen und zu verwerfen sei — das wird die Zeit lehren. — (Vgl. I. Excurs.)

Da es sich hier nicht um die Entstehung des Mönchthums handelt, sondern um Erscheinungen auf dem Gebiete der Askese, so wird es genügen zu untersuchen, ob es wirklich unwahrscheinlich oder geradezu unmöglich sei, dass, wie dies Vita Antonii aussagt, es bereits gegen das Ende des dritten Jahrhunderts in Aegypten Asketen gegeben habe, die, wenn gleich in geringer Entfernung von den bewohnten Gegenden, so doch in einer gewissen Einsamkeit sich aufhielten, und dass in den Städten sich Vereine sowohl weiblicher (V. Ant. 452, D) als männlicher Asketen gebildet hatten (ersteres in Vit. Anton. 452, D, wo berichtet wird, Antonius habe seine Schwester glaubigen im παρθενών lebenden Jungfrauen anvertraut; letzteres bei Socrates, I, 11, der erzählt, dass Paphnutius in einem Asketenhaus, in einem ἀσκητήριον, erzogen worden sei). Setzen die Kirchenschriftsteller in diesen Notizen wirklich das Bestehen des Mönchthums in unbewusster Weise voraus? Mit nichten! Denn was Vita Antonii stets wieder als das Neue, noch nie Dagewesene betont, besteht einzig darin, dass im Gegensatz zu den Asketen seiner Zeit, die immer noch in der Nähe von Menschen sich aufhielten, der h. Antonius sich in die weite, unwegsame Wüste zurückgezogen habe. Es war dies bloss eine neue, aber weit schwerere Form von Askese. Man wird doch gewiss den ersten Verherrlichern des Mönchthums mehr Tact und Einsicht zutrauen dürfen, als dass man annehmen müsste, sie seien so sehr von den Anschauungen ihrer Zeit befangen gewesen, dass sie das Vorhandensein von Mönchen und Klöstern schon damals statuirt hätten, als der Mann, den sie als den ersten Eremiten und Ahnherrn aller Mönche beloben, sich in die Wüste zurück zog, dort

lange Jahrzehnte nachher Anhänger um sich versammelte und Mönchsgesellschaften gründete. Dies wäre doch eine sonderbare Verherrlichung ihres Helden gewesen. Dem Verfasser von Vita Antonii (welcher übrigens ein Zeitgenosse des Athanasius gewesen sein muss, s. Hilgenfeld, Zeitschrift für wiss. Theologie, 1878, S. 143) konnten und mussten noch Ueberlieferungen vorliegen, die man doch nicht so ohne weiteres bei Seite schieben darf — um so weniger, als seine Schilderung der Asketen sich vollkommen deckt mit anderweitigen Ueberlieferungen. Der althergebrachten Theorie, welche die Asketen gegen das Ende des dritten Jahrhunderts sich allmälig von der Gesellschaft absondern und die Einsamkeit aufsuchen lässt, kommt übrigens noch alle und jede historische Wahrscheinlichkeit zu, und zu ihr wird man nothwendiger Weise gedrängt, sobald man das Gesetz der Entwickelung auch auf die Askese anwendet. Denn wie gezeigt wurde, gab es in der ganzen Christenheit, und zwar sehr frühe schon, im zweiten Jahrhundert, sehr entschiedene Asketen beiderlei Geschlechts. Dadurch, dass dieselben der Ehe entsagten, brachen sie völlig mit der Welt, und dieser Riss musste mit der Zeit immer grösser werden. Ganz nur für den Himmel lebend, der Welt und ihren Interessen abgestorben, ohne irdischen Besitz, wurden sie durch alles dazu gedrängt, sich der Gesellschaft, die sie in ihrer frommen Meditation nur hätte stören können, immer ferner zu halten, um allmälig (ohne dass dadurch ein Riss in der Entwicklung der Askese eingetreten wäre, wie dies später geschah als die Asketen in die Wüste entflohen) sich in einsamere Orte zurückzuziehen. Ihre Verwandten mochten für ihren Unterhalt sorgen, hatten sie doch ihnen und den Armen Hab und Gut überlassen.

Ebenso natürlich würde sich das Zusammenleben von Asketen im ἀσκητήριον oder παρθενών erklären, denn Gleichgesinnte, welche sich demselben Beruf gewidmet, ziehen sich gegenseitig an, wie schon ein Clemens Alexandrinus den Segen des Zusammenlebens gleichgesinnter Gnostiker gerühmt hat (Strom. VII, 7, § 49, p. 309).

Vielleicht dürften jedoch die ersten Versuche einer gewissen Absonderung und eines gemeinsamen Zusammenlebens nicht sowohl bei den christlichen Asketen als bei den weiblichen Asketinnen zu suchen sein. Gar mancherlei wenigstens liesse darauf schliessen. In der That wissen wir, dass die durch das Christenthum in religiöser Hinsicht emancipirte Frauen, weit zahlreicher noch als die Männer, sich dem asketischen Leben hingegeben haben, und dass ihnen die Ehelosigkeit und die Keuschheit — aus nahe liegenden Gründen — weit höher angerechnet wurde als den Männern (Cyprian ad virgin., Methodius Convivium pass.). Aber andererseits wurden schon frühe schwere Anforderungen an sie gestellt. Tertullian begehrt nicht nur, dass eine Jungfrau keusch lebe, sondern noch dass sie in der Zurückgezogenheit und Abgeschiedenheit ihr Dasein zubringe, denn, meint er, eine Jungfrau die sich den lüsternen Blicken der Männer aussetze, büsse an ihrer Reinheit ein und stifte Unheil durch ihre blosse Erscheinung (De virg. vel. 3, cf. 7). Nicht minder energisch dringt Cyprian, Ep. I, 11, auf absolute Absonderung der Jungfrauen von dem gewöhnlichen Leben. Pseudoclemens endlich, ad Virgines, fordert (Ep. II, c. 1) dass niemals eine Jungfrau mit einem Manne gemeinsam speise.

Unter derartigen Einflüssen wäre es denkbar, dass bereits im dritten Jahrhundert christliche Asketinnen, welche sämmtlich ihr Stand — wenigstens in ihren frühesten Jahren — zur Absonderung von der Welt und zur Zurückgezogenheit verpflichtete, und welche sich durch ihr gemeinsames Lebensideal verwandt fühlen mussten, zu kleineren oder grösseren Gesellschaften sich zusammengefunden hätten. Aehnliche Vereinigungen (συμβιώσεις) bestanden ja bereits seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert (s. besonders Foucart, Des Associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873, bes. p. 113). In den Apostolischen Constitutionen bilden die Asketen einen besondern Stand in der Gemeinde, s. Bingham, III, p. 7. Wir erfahren zwar nichts näheres über diesen Stand der Asketen, wohl aber besitzen wir einige Andeutungen über den Stand der Asketinnen. Pseudo-Ignatius ad Tarsenses sendet seine Grüsse

an τὸ σύστημα τῶν παρθένων (s. Alteserra, p. 140). Dieser Ausdruck σύστημα setzt offenbar eine Vereinigung und zwar eine bis zu einem gewissen Grad organisirte Vereinigung von christlichen Asketinnen voraus. Wo aber tritt uns zum ersten Mal in der Geschichte ein derartiges σύστημα entgegen? Man könnte versucht sein, eine darauf bezügliche Anspielung in dem Hirten des Hermas zu suchen, doch muss es vorläufig etwas zweifelhaft bleiben ob einige Züge aus der Scene des Hirten mit den Jungfrauen (Pastor, III, Sim. 9) ebenso sicher den Zuständen des zweiten Jahrhunderts entlehnt sind, wie die Anspielungen auf die Syneisacten. So ergiebig auch sonst Methodius Convivium decem virginum für die Geschichte der theoretischen Askese ist, so lässt sich demselben doch nichts Genaueres über die Lebensweise der Jungfrauen entnehmen. Die pseudo-clementinischen Briefe ad Virgines hingegen, setzen für die Weiber und Jungfrauen ein besonderes Vereinslocal voraus (Ep. II, 4), was nicht ohne Analogie ist mit dem Institut der «Parthenones», welche nach Vita Antonii, p. 452, D, schon zur Zeit vor Antonius in gewissen Städten Aegyptens sollen bestanden haben.

Es liegt demnach kein genügender Grund vor, um die betreffenden Notizen der Kirchenschriftsteller über die Vorgeschichte des Mönchthums unbedingt zu verwerfen, da dieselben an und für sich ganz glaubwürdig sind, da kein einziges triftiges Argument gegen sie angeführt werden kann, und sie endlich in der Entwicklungsgeschichte der Askese eine hinlängliche Erklärung finden.

Kürzer dürfen wir uns in der Beantwortung der zweiten oben aufgeworfenen Frage fassen: gab es, oder konnte es Asketenvereine geben, die Frauen und Jungfrauen aufnahmen und zum gemeinschaftlichen Leben zuliessen? Wie bereits gezeigt wurde, gab es schon frühe christliche Asketinnen, welche sich lebtäglich der Ehe enthielten. Nach Tertullians und Cyprians Andeutungen waren dieselben viel zahlreicher noch als die männlichen Asketen. Aber nicht genug dass diese Jungfrauen dem ehelichen Leben entsagten, sie wollten ihr Verdienst noch vergrössern und ihre Tugend dadurch

bewähren, dass sie mit Männern zusammen lebten. Den Ursprung dieser extravaganten und verderblichen Sitte schreibt Irenäus den Valentinianern zu (ad. hær. I, 1, § 12), was trotz des bekannten Hanges der Kirchenväter, für alle Verirrungen auf dem Gebiete des Dogmas und der Sitte die Ketzer verantwortlich zu machen, seine Richtigkeit haben mag, da die Gnostiker noch weit mehr als die Katholiker der Askese huldigten. Jedenfalls aber hat diese gefährliche Sitte schon frühe auch in der orthodoxen Kirche sich eingebürgert, denn schon in Hermæ Pastor, Sim. IX, § 11, richten die παρθένοι die bezeichnenden Worte an den Hirten: Μεθ' ἡμῶν κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνήρ: «denn du bist unser Bruder und wir sind bereit mit dir zusammen zu wohnen, denn wir haben dich sehr lieb,» worauf dann ausführlich die Nacht geschildert wird, die Hermas bei den Jungfrauen zubringt. — Alle Kirchenlehrer liessen es sich, wie natürlich, sehr angelegen sein diesem Unfug zu steuern. Aus ihrer Polemik jedoch kann zur Genüge dargethan werden, welch' günstige Aufnahme diese gefährliche Sitte überall gefunden haben muss. Tertullian gibt auf eine unzweideutige Weise zu verstehen, dass dieselbe bei den Katholikern herrsche (de Jejuniis, c. 17), und bezeichnet den Hirten des Hermas als ein Buch, auf welches sich Ehebrecher berufen (De Pudicit., c. 10). Cyprian schrieb die grosse Epistola 62 zur Bekämpfung dieses Unfugs. Die Synoden schritten ein (s. Baur, K. G. I, 502; Gieseler, K. G. I, § 71; bes. Theiner, I, 89 ff.), doch ohne grossen Erfolg (s. Laurent, IV, 363). Denn noch im sechsten Jahrhundert fanden derartige asketische Uebungen statt (s. Lecky, Sittengesch. II, 121). Diese Sitte hatte eben einen gewaltigen Anhaltspunkt in dem Bestreben der Asketen, auf jede mögliche Weise die sinnlichen Begierden in sich zu ersticken und den Geschlechtstrieb völlig zu ertödten. In der Nähe eines Weibes keine Begierde und keine wollüstige Regung empfinden, galt vielen Asketen, namentlich im Orient, für die höchst erreichbare Stufe der Vollkommenheit. Was also Epiphanius von den Asketen von Leontopolis berichtet, ist glaubwürdig und ganz im Sinn und Geist der Zeit, in

welcher sie lebten. Aber neben diesem, von der Kirche stets verpönten Zusammenleben von Asketen beiderlei Geschlechts, mag es ein anderes, minder intimes gegeben haben, das die gefahrdrohenden Experimente nicht zuliess, und desshalb geduldet werden mochte. Eusebius wenigstens findet in dem gemeinschaftlichen Leben, welches die Therapeuten und die Therapeutriden führten, nichts auffallendes oder gar anstössiges, er hebt diesen Umstand vielmehr hervor als für das Christenthum der Therapeuten zeugend. In dieser Form des Zusammenlebens hätten wir wohl den Grundtypus der im vierten Jahrhundert bereits nachweisbaren Doppelklöster zu erkennen (Alteserra, p. 280 sqq.).

Fassen wir die Ergebnisse der beiden vorstehenden Excurse zusammen, so darf von der Möglichkeit die Rede sein, dass, zu Ende des dritten oder in den ersten Jahren des vierten Jahrhunderts, es christliche Asketen beiderlei Geschlechts gegeben habe, die sich von der Gesellschaft auf eine bestimmte Zeit oder lebtäglich absonderten, sich in der Nähe bewohnter Orte niederliessen, oder zu mehreren sich zusammenthaten. Wollte man dies jedoch in Abrede stellen, so bliebe doch noch immer als gesichertes und unumstössliches Resultat, dass zu Ende des dritten Jahrhunderts es überall christliche Asketen beiderlei Geschlechts gegeben habe, die durch Fasten, Ehelosigkeit, Weltverachtung, Einsamkeit, das Sinnliche in sich zu ertödten bestrebt waren, um ungestört den himmlischen Dingen sich widmen zu können.

Hier ist nun wiederum der Ort, wo die Kritik von D. V. C. einzusetzen hat.

Wenn schon ein Clemens Alexandrinus, trotz des asketischen Ideales dem er huldigte, Anstoss daran nahm, dass etliche Christen sich von der Welt lossagten (Strom. VII, 12, § 70; Quis. div. salv., § 36), wenn noch ein Pseudo-Cyprian gegen die Absonderung der Asketen sich erheben zu müssen glaubte, in wie viel höherm Maasse mochte nicht eine solche Absonderung den nicht christlichen Zeitgenossen als anstössig und verwerflich erscheinen. Sie sahen ja schon lange, selbst die inmitten ihrer Städte lebenden Christen

als eine latebrosa et lucifuga natio an (Min. Felix, c. 8), sie stellten sie auf dieselbe Linie wie die Brachmanæ aut Indorum Gymnosophistæ, wie silvicolæ et exules vitæ (Tertullian, Apologet. c. 24). Welches mochten desshalb nicht die Anklagen gewesen sein, die gegen solche erhoben wurden, die sich wirklich von der Welt absonderten um mit Nichtsthun ihr Leben zu verbringen?

Es hätte desshalb, Angesichts solcher Anklagen, nichts befremdendes, wenn am Ende des dritten oder in den ersten Jahren des vierten Jahrhunderts, ein litterarisch und philosophisch gebildeter, und für die Askese seiner Zeit hoch begeisterter Christ auf den Gedanken gerathen wäre, die allenthalben und namentlich in seinem eigenen Lande, Aegypten, aufkommende Sitte der christlichen Asketen, sich von der Gesellschaft abzusondern, um ungestört, allein, oder im Vereine mit Gleichgesinnten sich ihrem Berufe widmen zu können, durch eine panegyrische Schilderung zu verherrlichen, sie gegen die Angriffe, denen sie ausgesetzt waren, zu vertheidigen, und ihre Lebensart auf dieselbe Weise zu rechtfertigen, auf welche, in viel höherm Maasse noch, die Schriftsteller seiner Zeit das Christenthum vor Juden und vor Heiden vertheidigten: nemlich indem er (natürlich in fingirter Weise) nachgewiesen hätte, dass die Sitte des Sichzurückziehens in die Einsamkeit und des Zusammenlebens von Asketen zum Zwecke ein beschauliches Leben zu führen, mit nichten etwas Neues, Unerhörtes, Niedagewesenes begründe, dass vielmehr schon vor Zeiten es allenthalben, und namentlich in Aegypten Leute gegeben habe, die genau dasselbe Leben geführt hatten, die von ihren Zeitgenossen bewundert und belobt wurden und deren directe Nachfolger zu sein die christlichen Asketen mit gutem Recht behaupten konnten (s. D. V. C. 891, B, wo dem θεραπευτικὸν γένος die Unsterblichkeit gewünscht wird). Kein anderer Name aber hätte die Auctorität dieser Schrift besser schützen, ihr mehr Einfluss und Ansehn verleihen können, als der Name des gefeierten alexandrinischen Philosophen Philo. Als Jude stand er bei den Juden in Ehren, und da die Juden immer in der ersten Reihe der Ankläger der Christen sich

befanden (s. Tertullian, Apolog., c. 14; ad. Nat. I, 14; cf. Justin, Dial., c. 16) und es gewiss nicht versäumt hatten, auch die christlichen Asketen mit ihrem Hohne zu verfolgen, so musste das Zeugniss des grössten ihrer alexandrinischen Stammesgenossen zu Gunsten einer ähnlichen Lebensart, die dazu noch von ihren eigenen Religionsverwandten geführt worden war, von nicht geringer Bedeutung für ihr Urtheil werden. Nicht weniger eignete sich die Wahl des Namens Philo's für die Heiden — denn auch bei den synkretistischen, für fremde Weisheit begeisterten Philosophen damaliger Zeit, stand er in hohem Ansehen, da er ja viele Elemente aus der griechischen Philosophie in sein System aufgenommen hatte, und ein begeisterter Anhänger der Mystik gewesen war. Den Christen endlich konnten wenige Figuren aus dem ersten Jahrhundert sympathischer sein als gerade die des Philo. Hatten doch die zahlreichen, an christliche Lehrstücke anklingende Sätze des alexandrinischen Juden sie dazu verleitet in ihm einen vom Christenthum stark beeinflussten, wenn nicht geradezu bekehrten Philosophen zu erblicken. Dabei war sein System derart, dass es lediglich als letzte Consequenz seiner Philosophie erscheinen konnte, wenn man ihm das unbedingteste Lob auf die ausgebildetste Askese in den Mund legte. Er hatte so viele Schriften verfasst, dass Niemand in damaliger Zeit sie alle kennen, und ihm desshalb ganz leicht eine neue untergeschoben werden konnte. Einen bequemen Anknüpfungspunkt zu diesem Zwecke bot seine Schrift Quod omnis probus liber. Dort hatte er die heiligen Vereine der Pythagoreer verherrlicht, die einsiedlerischen Gymnosophisten Indiens belobt, und endlich sich lange mit der Beschreibung der ebenfalls in einer gewissen Abgeschiedenheit lebenden Essener befasst. Zu dieser letzten Beschreibung galt es nun ein Gegenstück zu liefern, das eigentliche aber rein philosophische Gegenstück zu Q. o. p. l., den Tractat Quod omnis insipiens servus zu beseitigen, und ihn durch eine Schrift zu ersetzen, welche die in dem Excurs über die Essener gezogenen Linien im Sinn und Geschmack der Asketen des dritten Jahrhunderts weiter führte. Denn um

dieselben zu rechtfertigen, konnte es nicht genügen auf die Essener zu verweisen, da diesen letztern ja gerade die specifischen Merkmale der christlichen Askese fehlten; sie lebten weder asketisch, noch auch führten sie ein beschauliches Leben, ihre Religion war bei weitem nicht philosophisch genug um imponiren zu können, und endlich waren sie ja bloss in dem fernen barbarischen Palästina vorhanden gewesen. Ihr Bild musste desshalb umgemodelt, die neuen Elemente, so gut sich's thun liess, unter philonischer Hülle verborgen, hinzugefügt werden. Dieses letztere musste dem Verfasser um so weniger schwer fallen, als er, wie übrigens viele christliche Schriftsteller seiner und einer noch viel spätern Zeit (s. Siegfried, 330 ff.), mit den Schriften und der Philosophie Philo's vertraut war. Dass ihm sein Versuch gelang, das beweist der seit dem Bekanntwerden seiner Schrift allgemein geltende Glaube, dass D. V. C. eine Schrift Philo's sei, und die nicht geringe Mühe, die man sich gab, da man dessen Glaubwürdigkeit nicht anzuzweifeln wagte, um die in D. V. C. geschilderte Erscheinung in der Geschichte unterzubringen.

Der Verfasser von D. V. C. erreichte ferner seinen besondern Zweck eine Apologie zu Gunsten der christlichen Asketen und eine Empfehlung ihrer Lebensart zu schreiben, da die gelehrtesten Kirchenväter seiner Zeit nicht anstanden seine Schrift so aufzufassen wie er es gemeint, und dies lange Jahrhunderte hindurch die allein geltende Auffassung blieb, bis, aus rein dogmatischen Gründen, sie angegriffen und widerlegt wurde.

Es soll mit nichten dem Verfasser von D. V. C. das Lob vorenthalten werden, das ihm gebührt, jedoch, weil er es geschickter angegriffen als die meisten seiner sehr zahlreichen Collegen auf demselben Arbeitsfeld der pseudepigraphischen Litteratur, so ist dies doch sicherlich kein genügender Grund, dass man noch heute, über den Werth und den eigentlichen Zweck seiner Schrift, sich der Täuschung hingebe. Dass genügende Gründe vorhanden sind, um sie Philo abzusprechen, ist bereits dargethan worden; und in diesem Urtheil kann man nur bestärkt werden durch

die Analyse des Materials, welches der Verfasser von D. V. C. verarbeitete, dessen genaue Herkunft jedoch sich meist mit ziemlicher Sicherheit, fast bei jedem einzelnen Satze nachweisen lässt.

— III. — Es sind die Elemente, aus welchen D. V. C. besteht, zum Theil entnommen der Schilderung der Essener in Q. o. p. l., zum Theil den Gebräuchen der christlichen Asketen des dritten Jahrhunderts. Die ganze Schilderung ist mit philonischen Sätzen und Floskeln gleichsam übersäet und durchspickt, wodurch D. V. C. ihr philonisches Aussehen bekommt.

Sehen wir zuerst, in welcher Weise der Verfasser von D. V. C. den Excurs über die Essäer in Q. o. p. l. zu seinem besondern Zweck verwerthet. Q. o. p. l. 876, A leitet Philo die Reihe der Beispiele, die er anführt zum Beweis «dass jeder Tugendhafte frei sei», mit den Worten ein: «Die Zahl der Besonnenen, der Rechtschaffenen und Gerechten ist eine kleine nur, doch gibt es deren sowohl in Griechenland als auch in den übrigen Ländern.» Diesen Satz eignet sich D. V. C. unbedenklich an, und behauptet dasselbe von ihren Therapeuten. Der Gedanke Philo's in Q. o. p. l. ist ganz annehmbar, da es sich ja um tugendhafte Menschen handelt, ganz abgesehen von der Religion und den philosophischen Ansichten, welchen sie huldigen (wie denn auch die griechischen Philosophen, die persischen Magier, die indischen Gymnosophisten, und die jüdischen Essäer auf dieselbe Linie gestellt werden, 876, B, C). In D. V. C. hingegen nimmt sich derselbe Gedanke, auf die Secte der Therapeuten übergetragen, geradezu grotesk aus. Die Therapeuten, genau wie sie in D. V. C. geschildert werden (denn unsere Schrift kennt ja nur eine Art von Therapeuten: τοῦτο τὸ γένος), wären auf der ganzen Erde verbreitet gewesen (πολλαχοῦ τῆς οἰκουμένης), sowohl in Hellas als in den übrigen Ländern? Wie bei allen Schwierigkeiten welche D. V. C. bietet, so erklärt sich auch diese, sobald wir annehmen D. V. C. sei am Ende des dritten Jahrhunderts verfasst worden, und verstehe eigentlich unter

den Therapeuten christliche Asketen, welche in der That damals, nach dem Zeugniss der Kirchenväter, überall vorhanden waren wo sich Christen befanden, und die Christen rühmten sich überall Anhänger zu zählen (zahlreiche Stellen bei Laurent, IV, 278 f.). Philo in Q. o. p. l., 876, C, fährt fort: «In Palästina befinden sich viele dieser Tugendpfleger, welche ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, nemlich die Essäer.» — In D. V. C. werden die Essäer herabgesetzt, es heisst nur noch von ihnen: ἐν τοῖς πλείστοις μέρεσι . . . . . τὸν πρακτικὸν βίον . . διενεγκόντες . . ., da ja die wirklichen, die einzig wahren Therapeuten, die D. V. C. kennt, eben «die Therapeuten» sind. Q. o. p. l. meldet weiter: «Die Essener fliehen und meiden die Städte, ziehen sich auf das Land zurück, leben in Colonien.» — Dann wird ihr Tagewerk beschrieben, ihrer religiösen Zusammenkünfte, ihrer Schriftauslegung gedacht, und zu Ende noch auf ihre gemeinsamen Mahlzeiten hingewiesen. Genau dieselbe Ordnung befolgt D. V. C. in ihrer Darstellung — nur weit rhetorischer, und den gegebenen Rahmen meist mit einem andern Material ausfüllend, und zwar so, dass wo die Linien von der Schilderung der jüdischen Essener in Q. o. p. l. abführen, sie in die Geschichte der christlichen Askese einmünden. Die Schilderung der Essener in Q. o. p. l. bildet s. z. s. den Unterbau der Darstellung von D. V. C. Beibehalten wird in dieser letztern, was mit dem besondern Zwecke, welchen ihr Verfasser verfolgt, vereinbar ist. Daher das sonderbare Gepräge von D. V. C., die nur verstanden werden kann, wenn man sie in ihre Bestandtheile zerlegt.

Eine beträchtliche Zahl von christlichen Parallelen zu D. V. C. hat schon der berühmte Benedictiner Bernard de Montfaucon zusammengestellt, in seinem 1709 anonym in Paris erschienenen Buch: Le livre de Philon de la Vie Contemplative. Traduit sur l'original grec. Avec des observations où l'on fait voir que les Thérapeutes dont il parle étaient Chrétiens. — Diese Parallelen hätten jedoch noch weit reichlicher ausfallen können, wie dies selbst ein flüchtiger Blick auf das gelehrte Buch von D. Alteserra lehrt: Asceticωn sive originum rei monasticæ libri decem. Paris 1674. Die in

diesen beiden Werken angeführten Parallelen konnten jedoch im folgenden nur zum kleinsten Theil benutzt werden, da sie meist nur den Schriftstellern des vierten und sogar des fünften Jahrhunderts entnommen sind. Denn so sehr auch Montfaucon sich später dagegen verwahren mochte, die Therapeuten für Mönche und nicht für Asketen gehalten zu haben (s. Le livre de Philon, p. 112), so hat er doch, als guter Katholik wenig auf die Entwicklung der kirchlichen Institute achtend, und den alten Geschichtschreibern des Mönchthums ein allzu grosses Vertrauen schenkend, mit Vorliebe seine Parallelen zu D. V. C. in der Mönchslitteratur gesucht. Die im folgenden anzuführenden Stellen sind hingegen, so viel es sich thun liess, den Schriftstellern der drei ersten Jahrhunderte entnommen. Nur hie und da wird auf Späteres verwiesen werden müssen, wo die Möglichkeit vorhanden ist, dass die Zustände, die geschildert werden, im dritten Jahrhundert bereits bestanden, oder wo die Aehnlichkeit eine derartige ist, dass sie von Bedeutung für die Geschichte des Mönchthums sein dürfte.

In der Verhandlung dieses Gegenstandes wird so viel wie möglich die Ordnung innegehalten werden, die in der Darstellung des Inhaltes von D. V. C. oben befolgt wurde.

1) Als Motive, welche nach D. V. C. die Therapeuten dazu bewogen ihr asketisch einsiedlerisches Leben anzutreten, werden angeführt: ihr Verlangen, die Leidenschaften in sich zu ertödten um auf diese Weise zum Schauen Gottes zu gelangen (891, B); ihr Glaube, dass durch ein entsagungsvolles und allein dem Dienste Gottes gewidmetes Leben, sie ein Gott wohlgefälliges Werk verrichten würden (903, B). Dieses Leben selbst sollte nur eine Vorbereitung auf das «unsterbliche und selige Leben» (891, C) sein, welches so sehr den Gegenstand ihres Sehnens und Verlangens bildet, dass sie, das irdische Leben verachtend, sich bereits als der Welt abgestorben betrachteten (891, C). Sie zogen sich in die Einsamkeit zurück, um den ansteckenden Lastern der Menschen zu entgehen, und um vor allen Versuchungen geschützt zu sein (892, C, cf. 899, C). Weder die Gewohnheit noch die Rathschläge An erer trieben sie dazu, sich

diesem Leben zu widmen, sondern sie wurden fortgerissen ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου. Es war gleichsam eine göttliche Gnadenwirkung, die sie erfuhren.

Andere Motive als die in D. V. C. angeführten, kannten auch die christlichen Asketen nicht, indem sie ihr asketisches Leben begannen. Auch in ihren Augen bildete eine vollständige ἀπάθεια die höchst erreichbare Tugend. Geht doch das Verlangen eines Clemens Alex. «nach möglichster Entsinnlichung» (Siegfried, 348), besteht doch das Ideal eines Origenes in einem «Zustand, wo der menschliche Geist von allen Fesseln des Körpers und der Sinnlichkeit los ist, und wo er, indem er nur Gott fühlt und denkt, eine übersinnliche Seligkeit geniesst» (Theiner, I, 59); auch die christlichen Asketen glaubten durch ihre Lebensweise Gott besser dienen und ein ihm wohlgefälliges Werk verrichten zu können (Athenagoras, Legat., c. 33; Tertull., De continent., c. 13; De cultu fem. II, 9; Cyprian, De habit. virgin., c. 22; Methodius, Conv. dec. virg. IV, p. 88; VII, p. 103; Pseudoclemens, Ad virgines, I, 4); auch sie glaubten, aus Verlangen nach dem jenseitigen seligen Leben, dem irdischen bereits abgestorben zu sein (τῶν θνητῶν βίον τεθνάναι δοκοῦντες, καὶ αὐτὸ μόνον τὸ σῶμα φέροντες ἐπὶ γῆς, u. s. w. Euseb., Demonst. evangl. I, 9). Nicht anders als die Therapeuten, gehorchten sie nicht der Sitte, denn dieselbe bestand ja kaum recht am Ende des dritten Jahrhunderts, noch den Rathschlägen Anderer, denn das völlige Sichzurückziehen von der Welt wurde ja noch missbilligt (s. Pseudocyprian, De singul. cleric., c. 31; cf. Clem. Al. Strom. VII, 12, § 70; Quis div. sal., § 36), sondern sie folgten einem höhern Antrieb (Euseb. Demonstr. evgl. I, 9), einer Stimme Gottes, die sie zu vernehmen glaubten (Pseudoath. Vit. Anton. 452, C). Auch die christlichen Asketen hätten Therapeuten heissen können. Werden doch die Christen überhaupt öfters als θεραπευταὶ θεοῦ bezeichnet (s. Clemens Alex. Strom. VII, 7, § 42, andere Stellen bei Suicer, s. v. θεραπευτὴς) und bildeten sie gleichsam deren Elite; ferner ging ihr ganzes Bestreben darauf hinaus, θεραπεύειν ψυχὰς νόσοις (D. V. C. 889, D,) ein Ausdruck, der öfters bei den Schrift-

stellern des zweiten und dritten Jahrhunderts, besonders aber bei Clemens Alex. vorkommt (Pæd. I, 1, § 1 ff. pass.; II, 2, § 6 ff., u. s. w.). Die christlichen Asketen waren also «Therapeuten» in demselben doppelten Sinne des Wortes wie die Therapeuten von D. V. C. In eine noch viel nähere Beziehung zum Christenthum käme der Name θεραπευταὶ zu stehen, wenn es sich erweisen liesse, dass die Erklärung, die Epiphanius, Hær. 29, davon gibt, mehr wäre als das Produkt seiner oder seines betreffenden Gewährsmannes spielender Phantasie. Epiphanius nennt die Therapeuten Jessäer, Ἰεσσαῖοι, in welchem Worte man gewiss eine deutliche «Beziehung auf Jesus als den Urheber dieser Verbrüderung» (von Wegnern, Z. f. h. Th., 1841, II, S. 24) zu suchen hat. Jesus aber bedeutet nach Epiphanius so viel wie θεραπευτὴς: Ἰησοῦς κατὰ τὴν ἑβραϊκὴν διάλεκτον θεραπευτὴς καλεῖται, ἤτοι ἰατρὸς καὶ σωτήρ. «Therapeuten» wäre demnach nur eine andere Bezeichnung für «Christen».

2) Die Therapeuten von D. V. C., indem sie ihr asketisches Leben antraten, überliessen ihre Güter ihren Verwandten und den Armen (D. V. C. 892, A). Ebenso entäusserten sich meist die christlichen Asketen ihres irdischen Besitzes (cf. Cl. Alex., Quis div. salv. § 11; Origenes hom. in Num. XXV, 4; Euseb. I. 9.; Vit. Ant. 452, C). Sie wurden zum Theil von ihren Verwandten ernährt (Vit. Anton. 460, A; 481, A) oder behielten einen kleinen Theil ihrer Güter (spätere Zeiten betreffend, s. Weingarten, Zeit. f. K. G. I, 34), was auch bei den Therapeuten von D. V. C. der Fall gewesen sein dürfte; warum hätten sie sich sonst vor Räubern gefürchtet? (892, E; bes. 893, A, εἰ λῃστῶν γένοιτο ἔφοδος, κ. τ. λ.).

3) Nachdem die Therapeuten sich ihrer Güter entäussert hatten, zogen sie sich in die Einsamkeit, in ausserhalb der städtischen Mauern gelegene Gärten und einsame Orte zurück (τειχῶν ἔξω ποιοῦνται τὰς διατριβὰς ἐν κήποις ἢ μοναγρίοις, 802, C). Aehnlich berichtet Eusebius vom Bischof Narcissus, dass er sich ἐν ἐρημίαις καὶ ἀφανέσι ἀγροῖς lange Jahre aufgehalten (H. E. VI, 9); ähnlich haben wir uns das domicilia

singularia eligere der Asketen des Pseudocyprian zu denken; ähnlich schildert, in anschaulicher Weise, Vita Antonii, 453, A, die Aufenthaltsorte der Asketen. Dieses Sichzurückziehen von der Gesellschaft erfolgte bei den christlichen Asketen, eben so wenig wie bei den Therapeuten, aus Menschenhass (διά.. μισανθρωπίαν, 892, D), sondern allein aus dem Bestreben ungestört sich den geistigen Dingen widmen zu können. Es war dies die einfache Verwirklichung des Rathes, den ein Clemens seinem Gnostiker gegeben, «sich abzusondern von der sündhaften Welt (Strom. VII, 7, § 49), sein Lebensschifflein aus den Stürmen des Lebens auf's Trockene zu ziehen» (Quis. div. salv., § 39); das Entfernt- und Geschiedenleben von der fleischlich gesinnten Menschenmenge (Origenes II, p. 247 sqq., Ruet.).

4) Die Therapeuten setzt D. V. C. 892, D als in der ganzen Welt verbreitet voraus, namentlich aber in ganz Aegypten. Wären die Therapeuten philosophisch-asketische Juden gewesen, so dürfte man billiger Weise eine derartige alberne Behauptung einem Manne wie Philo nicht zur Last legen. Aber so unmöglich sie auf jüdische Therapeuten bezogen werden kann, so vortrefflich passt sie auf christliche Therapeuten, auf die Asketen. Denn am Ende des dritten Jahrhunderts war ja, nach den allerdings stark übertriebenen Behauptungen der christlichen Schriftsteller, das Christenthum «überall auf der ganzen Erde» verbreitet (Justin, Dial. c. Tryph. p. 117; Iren. Hær. I, 10; Tertull., Apol. c. 37; adv. Iud. c. 7; Lactant, Div. Inst. V, 13; de Mort. persec. c. 3 und andere Stellen mehr bei Laurent, IV, p. 278 f.); in Aegypten, das hier besonders in Betracht kommen muss, gab es zahlreiche Christen (Stellen bei Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés., Bruxelles 1705, I, 1, p. 15 s.; Montfaucon, Le livre de Philon, p. 95). Ueberall aber wo sich Christen befanden wurde auch, nach dem Zeugniss der kirchlichen Schriftsteller, von einigen unter ihnen die Askese gepflegt, was sich hinlänglich dadurch erklären lässt, dass ja überall die Weltverachtung, die Bekämpfung des Sinnlichen, die Verdienstlichkeit eines asketischen Lebens, die Nähe des Weltendes u. s. w., in gleicher Weise gepredigt wurden.

5) Zu der Beschreibung, welche D. V. C. uns von dem Zusammenleben der Therapeuten in der alexandrinischen Colonie gibt, lassen sich allerdings aus den Schriftstellern des dritten und der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts keine Parallelen beibringen, da Epiphanius nichts Näheres über die hierakitischen Asketenvereine mittheilt, und die «Parthenones» und «Asketerien» bloss erwähnt, nicht aber auch beschrieben werden. Doch einige Notizen aus späterer Zeit dürften wohl hier mit einem gewissen Recht herangezogen werden. Vor allem ist es eine nicht zu übersehende Thatsache, dass sämmtliche Mönchsgeschichtschreiber, selbst da, wo sie von D. V. C. ganz und gar unabhängig sind, genau dieselben Gegenden, in welchen D. V. C. ihre therapeutische Colonie gelegen sein lässt, als den Aufenthaltsort der ersten Mönche bezeichnen (s. Tillemont, Mémoires, VII, 1, p. 269 s.; bes. Montfaucon, p. 100 ss.). Genau wie die Therapeuten lebten ferner (nach Palladius, Hist. laus., c. 59; cf. Hieron. Epist. XXII ad Eustach.; Sozom. VI, 31) die Mönche, welche in der Nähe des Mareotischen See's, in den nitrischen Gebirgen (Pall. Hist. laus. c. 7; Rufin, Vit. Pat. II, 21) sich angesiedelt hatten. Jeder bewohnte eine besondere Hütte; diese Hütten waren in einer gewissen Entfernung von einander erichtet worden. Die Mönche sollten, wie die Therapeuten, die Woche über ihre Zellen nicht verlassen, nur am Sabbath und am Sonntag fanden gemeinschaftliche Zusammenkünfte statt (andere Stellen, welche öfters mit denjenigen aus D. V. C. vollständig übereinstimmen, s. bei Montfaucon, 105 ff.). Was endlich die Benennung der Wohnungen der Einsiedler als σεμνεῖον und μοναστήριον betrifft, so ist oben schon auf den rein christlichen Ursprung dieser Worte verwiesen worden. Erst Athanasius, Hist. Arian, c. 72 (citirt von Gass, Zeitschrift f. K. G. II, 267), setzt die Bekanntschaft des Wortes μοναστήριον bei allen seinen Lesern voraus, während D. V. C. 893, B, ib. E, es noch für nöthig gefunden hatte, dasselbe mit einem erklärenden Zusatz zu versehen.

6) Die therapeutische Colonie bestand nach D. V. C. aus Mitgliedern, die von allen Orten (πανταχόθεν) nach

Alexandrien geschickt worden waren. Mit diesem πανταχόθεν mag allerdings in erster Linie Aegypten gemeint sein, doch sind darin gewiss auch die «übrigen Länder» mitinbegriffen. — Genau in derselben Weise fanden sich im vierten Jahrhundert Mönche der verschiedensten Länder zusammen. Diesen internationalen Charakter des christlichen Mönchthums hebt am besten hervor Basilius, Constit. monast., c. 19, auch erwähnt ihn Hieronymus zu verschiedenen Malen, Epist. 42, bes. Ep. 43 pass. Es ist jedoch völlig undenkbar, dass der Verfasser von D. V. C. ähnliche Zustände bereits vor Augen gehabt hätte. Aber wir haben es ja nicht mit einer Schrift zu thun, die bloss über wirkliche, zu ihrer Zeit bestehende Dinge berichtet, sondern mit einer Tendenzschrift. Im vorliegenden Falle konnte sie desshalb mit der Bemerkung, dass von allen Seiten her die besten Therapeuten nach der alexandrinischen Colonie, gleichsam als nach ihrem gemeinsamen Vaterland, geschickt wurden (καθάπερ εἰς πατρίδα θεραπευτῶν, 892, D), kaum etwas anderes bezwecken, als zu Gunsten der zahlreichen und fortgeschrittenen ägyptischen Asketen ihrer Zeit den Glauben zu verbreiten, dass bereits deren Vorfahren, die Therapeuten, von den Asketen der ganzen Erde als die vortrefflichsten anerkannt worden seien, da die Colonie am See Mareotis gleichsam die «Hochschule» (vgl. Kurtz, Handb. d. K. G. I, 2, § 146) der Askese gebildet habe.

7) Die therapeutische Colonie bei Alexandrien bestand aus Männern und Weibern, Jünglingen und Jungfrauen. Dieses Sichbetheiligen von Weibern an einer asketisch-philosophischen Lebensweise, die den Männern ebenbürtige Stellung, die sie in der Colonie einnahmen, bleiben ein unerklärbares Räthsel, so lange man die Therapeuten für Juden ansieht, denn dies alles steht im schroffsten Gegensatz zu den sonstigen Nachrichten und Urtheilen über das weibliche Geschlecht, welche uns aus der Zeit überkommen sind, in welche D. V. C. ihre Helden versetzt. Damals galt noch einem Philo, den man doch als den emancipirtesten unter seinen jüdischen Volksgenossen ansehen kann, das Weib als kurz am Verständniss, beschränkten Geistes,

als unfähig zu jedem höhern Denken und zu jeder asketischen Praxis (s. oben); er unterwarf es desshalb in allen Stücken dem Willen seiner männlichen Verwandten oder seines Eheherrn. Die Stellung, welche die Weiber in der therapeutischen Colonie einnahmen, ist desshalb nur unter der Voraussetzung verständlich, dass bereits dem Weibe dieselben Rechte und dieselben Pflichten zuerkannt worden waren, wie dem Manne, und ferner, dass es nicht etwa ein philosophisches System war (wodurch niemals zahlreiche Weiber zu einem asketischen Leben hätten begeistert werden können), sondern eine allen verständliche Religion, welche zur Askese antrieb und dieselbe förderte. Mit gutem Recht hat desshalb schon Eusebius auf die selbstständige Stellung der Weiber unter den Therapeuten hingewiesen, als auf einen der schlagendsten Beweise dafür, dass die Therapeuten nur Christen gewesen sein konnten. Wenn trotz aller bisher angeführten Argumente, bemerkt er, H. E. II, 17, jemand noch hartnäckig widersprechen wollte, der wird doch endlich durch solche Merkmale überzeugt werden, die sich nirgends anders als allein bei den Christen finden. Denn Philo sagt, dass bei den Therapeuten auch Frauen lebten, welche die Keuschheit nicht aus Zwang, wie einige Priesterinnen bei den Griechen, sondern vielmehr aus freier Entschliessung bewahrten. In ähnlicher Weise wie Eusebius, verwiesen noch später lebende Schriftsteller auf die von Frauen gepflegte Askese hin, als auf etwas dem Christenthum allein eigenthümliches, und ausser ihm unbekanntes (Stellen bei Laurent, IV, 188 f.). Das Christenthum kannte eben keinen Unterschied von Mann und Weib, dieselben Anforderungen der Weltverachtung u. s. w. richtete es an das Weib eben so gut wie an den Mann. Die Motive ferner, welche in ihm zum asketischen Leben antrieben, waren nicht mehr abstrakter Natur, sondern die «neue Philosophie», wie es zu unzähligen Malen genannt wird, konnte von Allen begriffen werden (s. besonders das Fg. aus Galenus, aufbewahrt bei Abulfeda, cit. ap. Schmidt, La Société civile, p. 341; Justin, Apol. I, 60, 14; Tatian, c. 32; Clem. Alex. Strom. IV, 8, § 59; Pæd. I, 4, § 10,

u. s. w.). Und dass gerade unter dem weiblichen Geschlecht die asketischen Anforderungen am meisten Anklang gefunden haben, das geht zur Genüge aus der Geschichte der Askese in den ersten Jahrhunderten hervor. Aber selbst die Motive, welche nach D. V. C. 899, D die Therapeutriden dazu veranlassten ihre Keuschheit zu bewahren, stimmen mit denjenigen völlig überein, welche auch für die christlichen Asketinnen im ersten Plane standen. Es heisst nemlich von den Therapeutriden, dass sie nicht sterbliche Abkömmlinge sondern unsterbliche begehren, die allein die Gott geliebte Seele (ἡ θεοφιλὴς ψυχὴ) durch sich selbst zu erzeugen vermag, wenn nemlich der Vater sie mit geistigen Strahlen befruchtet (σπέιραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς). Diesem Satze dürfte man schwerlich, wie Delaunay, p. 113, richtig bemerkt, seinen christlichen Charakter absprechen. In der That, sehen wir schon frühe das Bild, welches Paulus 1 Corinth. IV, 16 gebraucht, und welches für die Folgezeit so wichtig werden sollte (das κολλώμενος τῷ κυρίῳ, im Gegensatz zu κολλώμενος τῇ πόρνῃ), speciell auf die Ehelosigkeit aus religiösen Gründen angewandt. Es liegt vielleicht schon der Anschauung des Athenagoras, c. 33, zu Grunde. Jedenfalls tritt es offen zu Tage in dem «Deo nubere» bei Tertullian (De Contin. 13; ad uxor. I, 4), und bei Methodius (Conv. dec. virg. IV, p. 88). Cyprian operirt dagegen mit Vorliebe mit dem Bild «Christo nubere». Die beste Parallele zu unserer Stelle bietet jedoch Gregor von Nyssa, De Virginitate: «Was sich in der seligsten Jungfrau Schooss leiblich vollbrachte, das vollzieht sich geistig in der jungfräulichen Seele» (cit. ap. Alzog, Patrologie, Freiburg 1876, S. 291). — Fast ebenso zutreffend sind die anderen christlichen Parallelen, die sich zu der Schilderung von D. V. C. in Betreff der Organisation der Secte ergeben. Die Art und Weise, auf welche Eusebius einen ἐπίσκοπος aus D. V. C. herausexegetisirte muss zwar als eine verfehlte bezeichnet werden; aber zu seiner Entschuldigung kann man darauf verweisen, dass der πρόεδρος, der D. V. C. 901, D auffallend kurz erwähnt wird, dieselbe Stellung einnimmt wie der

προεστώς bei Justin, Apol. I, 67, dass auch er vor dem ἱερὸν συμπόσιον, 899, D, und dem Geniessen des παναγέστατον σιτίον, 902, A, eine Rede an die Versammlung richtet. Mehr berechtigt jedoch scheint des Eusebius Versicherung, dass bei den Therapeuten das Amt der Diakonen existirt habe, denn wir erfahren, dass unter den jüngeren Mitgliedern der Secte, einige der tüchtigsten zu einem Ehrenamte auserwählt wurden, welches darin bestand, am grössten Fest der Therapeuten, während des heiligen Mahles, an der θράπεζα, woran die allerheiligste Speise genossen wurde, διακονικὰς χρείας, 900, B, zu verrichten. Die Aehnlichkeit dieses Amtes mit der διακονία τῶν τραπεζῶν in der alten Kirche (s. Ritschl, Altkatholische Kirche, S. 355) ist so vollständig wie möglich (s. Montfaucon, Le livre de Philon, 177). — Weit weniger charakteristisch ist die Stellung, welche die πρεσβύτεροι in der therapeutischen Secte einnahmen. Es wird 899, D bemerkt, dass als πρεσβυτέρους nicht die πολυετεῖς καὶ παλαιοὺς, (Delaunay, p. 113, will für παλαιοὺς, πολίους lesen) gelten, sondern diejenigen, welche seit ihrer Jugend den Principien der Secte gemäss gelebt haben. Und nach diesem Grundsatz wird 894, A ὁ πρεσβύτατος selbstverständlich als auch τῶν δογμάτων ἐμπειρότατος bezeichnet. Es wäre nun allerdings verfehlt, mit Eusebius in den therapeutischen πρεσβύτεροι die Presbyter der alten Kirche wieder erkennen zu wollen. Trotzdem dürfte immerhin eine gewisse Aehnlichkeit zwischen beiden kaum zu verkennen sein. Montfaucon, p. 37, verweist auf Cyrill, ad Jesaïam III, 2: «Wir nennen «Presbyter» nicht die, welche an Jahren, sondern die, welche an Weisheit, Erkenntniss und an Vollkommenheit vorangeschritten sind.»

An das Christenthum erinnert ferner, und dies in sehr hohem Grade, was uns über die gegenseitigen Beziehungen der Mitglieder der Secte in D. V. C. berichtet wird. Sie sind nur ein Geist und eine Seele, enger als durch alle Blutsbande durch ihr gemeinsames Streben mit einander verbunden. Sie bilden gleichsam nur eine einzige grosse Familie, 900, C. Keiner ist unter ihnen, dem eine untergeordnete Stellung angewiesen worden wäre, Keiner der

etwas eigenes besessen hätte. Die vollständigste Gleichheit herrschte in ihrer Mitte. Nicht anders sieht das Idealbild aus, welches die Apologeten von den christlichen Gemeinschaften entwerfen (s. besonders Tertullian, Apol., c. 39, und die unten S. 173 ff. anzuführenden Stellen aus Chrysostomus und Augustin).

8) Weit grösser ist die Zahl der christlichen Parallelen, welche sich zur Beschreibung der Lebensweise der Therapeuten ergeben. Ihre ganze Zeit verwendeten sie auf ihre Uebungen, ihre ἄσκησις.

Dieselbe bestand vor allem in dem θεωρεῖν, dem intellectuellen Schauen Gottes, ohne dass uns jedoch Näheres über diesen wichtigen Punkt mitgetheilt würde.

Auch für die christlichen Asketen, für einen Clemens und einen Origenes bildet das Schauen die höchste Seligkeit deren der Mensch theilhaftig werden kann, und begründet es dessen Vollkommenheit (Cl. Alex. Strom. IV, 11, § 154 ff.; IV, 22; VII, 7, § 47 ff., u. s. w.); nach Clemens verrichtet der Mensch, der sich dem beschaulichen Leben widmet, ein gottwohlgefälliges Opfer (Strom. V, 11; VI, 9, § 76; VII, 12, § 78, u. ö.). Dass selbst noch bei den ersten Anachoreten das Schauen eine grosse Rolle spielen musste, ersieht man aus Vita Anton., 899, A. Das Objekt des Schauens wird von D. V. C. als τὸ ὄν, als ἑνὸς εἰλικρινέστερον, καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον charakterisirt, lauter Ausdrücke, die zum Theil sich genau so bei Clemens und Origenes vorfinden, theils ihrem Gottesbegriff vollkommen entsprechen (Siegfried, 358; Redepenning Origenes, I, 106 ff., II, 280, 287).

Zwei Mal täglich verrichteten die Therapeuten ihre Gebete. Stehende Morgen- und Abendgebete kennt zwar das Judenthum (Schürer, S. 499, 503 f.), sie kommen aber bereits schon im dritten Jahrhundert als fest eingebürgert bei den Christen vor (Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, V, 188). Des Morgens, bei Sonnenaufgang, beteten die Therapeuten, 893, C, um einen ihnen günstigen Tag (εὐημερίαν), dass nämlich mit himmlischen Lichte ihre Gedanken erfüllet werden möchten (φωτὸς οὐρανίου τὴν διά-

νοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι). Schon Montfaucon, S. 199, hat auf die nahe Verwandtschaft dieses Gebetes mit demjenigen, welches uns in Constitut. apostol. VII, c. 95 (al. c. 45) aufbewahret worden ist, hingewiesen. Dort bitten die Christen Gott «um ein reines Herz, um einen wachsamen Geist, um ein fehlerloses Wissen (γνῶσιν ἀπλανῆ), und um den heiligen Geist, damit derselbe ihnen den Besitz und die Erkenntniss der Wahrheit verleihe» (πνεύματος ἁγίου ἐπιφοίτησιν πρὸς κτῆσιν καὶ πληροφορίαν τῆς ἀληθείας).

Der Inhalt des therapeutischen und des christlichen Gebetes ist identisch; vollkommen entspricht ferner das therapeutische den Anforderungen, die Clemens Alex. Strom. VII, 7, § 47; cf. Origenes, De orat. c. 27, an das christliche Gebet seiner Zeitgenossen stellte.

Eine bedeutende Rolle in der Askese der Therapeuten spielt das Lesen der heiligen Schriften, der ἱερὰ γράμματα, 893, D, welche einzeln aufgezählt werden, als Gesetz, Propheten und Psalmen, 893, B.

Diese Aufzählung gilt als einer der klarsten Beweise für das Judenthum der Therapeuten. Dieselben, heisst es, kannten nur das Alte Testament, folglich waren sie keine Christen. Trotzdem dürfte auch hier wiederum Eusebius richtig geurtheilt haben, indem er neben dem Gebrauch der alttestamentlichen auch denjenigen der neutestamentlichen Schriften bei den Therapeuten behauptete. Denn was konnte der Verfasser von D. V. C. wohl anders gemeint haben, als die neutestamentlichen Schriften, mit den Worten, dass die Therapeuten nebst den alttestamentlichen Büchern auch die anderen Bücher (τὰ ἄλλα, 892, B) mitnahmen in ihre Monasterien. «Die andern Bücher» stellt er ja nicht bloss auf dieselbe Linie wie die alttestamentlichen, sondern noch viel höher, da durch dieselben erst «die Einsicht und die Frömmigkeit gekräftigt werden und zu ihrer Vollendung gelangen». Wird die Bedeutung des Neuen Testamentes nicht hinlänglich angedeutet (und mehr als andeuten konnte es ja unser Verfasser nicht, ohne sofort aus seiner Rolle zu fallen) durch die Worte, dass durch es die ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται?

Zum Verständniss ihrer heiligen Schriften bedienten sich die Therapeuten einiger Commentare, welche von den Stiftern ihrer Secte (τῆς αἱρέσεως, 893, D) herrührten. Diese Commentare waren sämmtlich allegorisch gehalten, wie auch die Therapeuten ihre heilige Schriften nur allegorisch auslegten. Dass auch bei den Christen, im dritten Jahrhundert (und dies namentlich in Aegypten), die allegorische Schriftauslegung allgemein verbreitet war, braucht nicht erst im einzelnen erwiesen zu werden (s. Reuss, Gesch. d. h. Schriften, N. T. Fünfte Aufl., II S. 255 ff.). Bemerkenswerth ist vielleicht noch der Umstand, dass der Stifter der hierakitischen Secte allegorische Commentare (meist über das Alte Testament) verfasst hat, die bei seinen Anhängern ein grosses Ansehen genossen, und desshalb wohl auch, wie dies bei den Therapeuten der Fall war, 893, D, nachgeahmt werden mochten (über das Verfassen und namentlich das Abschreiben von Büchern bei den Mönchen des vierten Jahrhunderts, s. Alteserra, p. 252 sq.). — Ausser diesen allegorischen Commentaren verfassten die Therapeuten noch, wie dies bereits ihre Vorfahren gethan, 901, E, Hymnen auf Gott in allerlei Weisen und Melodien, 893, E. Diese Lieder wurden sodann bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen am «grössten Fest» gesungen (901, C). So wenig ähnliche Gebräuche in der Geschichte des Judenthums sich nachweisen lassen, da bei dessen Gottesdiensten entweder nicht gesungen wurde (vgl. Schürer, 472, cf. 637), oder doch wohl nur das Singen alttestamentlicher Psalmen zugelassen werden konnte, so vollkommen stimmen sie zu der christlichen Sitte; denn das Dichten von Hymnen und Psalmen, und deren Absingen in den gottesdienstlichen Versammlungen, reicht im Christenthum mindestens in das zweite Jahrhundert zurück (s. Pressensé, La vie ecclésiastique, religieuse et morale des Chrétiens aux deuxième et troisième siècles, Paris 1877, p. 328 ss.; cf. Augusti, Denkwürdigkeiten, V, 236 ff.; Alt, Der kirchliche Gottesdienst, Berlin 1851, S. 422 ff.). Zu einem ähnlichen Resultat führt die genauere Betrachtung der therapeutischen Fastengebräuche. Den ganzen Tag über, heisst es

895, C, geniessen die Therapeuten weder Trank noch Speise, denn sie betrachten die Beschäftigung mit Weisheit als das einzig würdige Werk des Lichtes, die Befriedigung der körperlichen Nothdurft dagegen als Sache der Finsterniss. Weder bei den jüdischen noch den heidnischen Asketen (mit Ausnahme etwa der indischen, s. Havet, II, 38) lassen sich derartige stehende Gebräuche nachweisen. Bei den christlichen Asketen hingegen war es allgemein angenommene Sitte erst nach Sonnenuntergang etwas Speise zu sich zu nehmen (Vit. Anton., 456, B; Hieronymus, Vit. Hilar; ad Paulam; Augustin, De morib. eccl. c. 31, 33; Sozom., I, 12, und andere Stellen mehr bei Alteserra, 254 sqq.). Motivirt wird diese christliche Sitte bei Cassian Instit. II, 5 genau auf dieselbe Weise wie in D. V. C.: Die alten ägyptischen Mönche, berichtet er, assen niemals vor Sonnenuntergang, damit die Tageshelle ausschliesslich der Meditation gewidmet würde, ein Theil der Nacht hingegen der Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse. Auch zu den langen Fasten, welche bei den Therapeuten oft drei, bisweilen sechs Tage dauerten, bietet die Geschichte der christlichen Askese zahlreiche Parallelen (s. Zöckler, 166 ff.).

Die Nahrung der Therapeuten bestand in Brod und Salz. Genau dieselben Speisen genossen auch die christlichen Asketen (Vit. Anton., 456, B, von Antonius und den anderen Mönchen; Hierony. Ep. 24 ad Marcellam). Die leckersten unter den Therapeuten mischten bisweilen noch etwas Ysop unter das Salz (wozu christl. Parall. bei Montfaucon, S. 159 ff.). An ihrem grössten Fest bekamen die ältesten unter den Therapeuten noch warmes (θερμὸν) Wasser zu geniessen, 900, D. Es ist gewiss auffallend, dass das Trinken warmen Wassers gerade bei den christlichen Agapen vielfach bezeugt ist (s. Renan, Saint Paul, Paris 1869, p. 265 s.; Montfaucon, p. 160; Lettres etc., p. 215; F. X. Kraus, Roma sotterranea, Freiburg 1879, S. 268) und dass gerade diese Sitte das Ziel jüdischer Angriffe auf das Christenthum bildete, wie dies z. B. aus Justin, Dialog. c. 29, hervorgeht, der in einem Zug gegen seinen

Juden bemerkt: « Verspottet uns nicht wegen unserer Vorhaut, noch entsetzt euch darüber, dass wir am Sabbath warmes Wasser trinken,» ὅτι θερμὸν πίνομεν ἐν τοῖς σάββασι.

So leicht sich nun aber das Trinken warmen Wassers bei den Christen nachweisen lässt, so schwer fällt es, das Vorhandensein desselben Gebrauchs bei jüdischen Therapeuten auch nur als möglich darzuthun.

In der That! wenn die Therapeuten, welche die ganze Woche über sich jeder Arbeit auf's strengste enthielten, Juden gewesen wären, so hätten sie schwerlich sich dazu verstehen können, ihr «grösstes Fest», das wie es schon sein Name aussagt, ihnen für weit höher und heiliger gelten musste als ihr Sabbath, durch das Anzünden von Feuer zur Bereitung des betreffenden warmen Wassers zu entweihen. Denn Sclaven duldeten sie ja keine in ihrer Ansiedelung, und das Feueranzünden am Sabbath wurde nicht bloss in Palæstina (Schürer, 485), sondern auch in Alexandrien auf dieselbe Linie wie die schwersten Arbeiten gestellt (s. besonders Philo, De Migrat. Abrah. 402, C, am Sabbath solle man nicht πυρεναυσεῖν, ἢ γεωπονεῖν, ἢ ἀχθοφονεῖν, u. s. w.; cf., Justin, Dial. c. 29). Auch diese anscheinend geringfügige Einzelheit, weist also auf den christlichen Charakter der Therapeuten hin.

Ebenso verhält es sich mit den Waschungen. Dieselben waren in stehendem Gebrauch bei allen Juden ohne Unterschied (s. Schürer, 494 ff.). In D. V. C. jedoch geschieht ihrer keine Erwähnung. Dieses Schweigen kann kein zufälliges sein, da Waschungen in der Woche durch D. V. C. 893, E ausgeschlossen sind, und ihrer jedenfalls bei der so detaillirten Schilderung des grössten Festes hätte gedacht werden müssen, wenn sie bei den Therapeuten üblich gewesen wären. Dieses Schweigen jedoch erklärt sich sobald man dem christlichen Ursprung von D. V. C. Rechnung trägt. Denn zur christlichen Askese gehörte schon frühzeitig das Sichenthalten von Bädern und jeglicher Waschung (Vit. Anton., 899, D; Hierony. von der h. Paula; Lecky, Sittengesch. II, 88). Sowohl allgemein asketische

(s. Clemens Alex., Pæd. III, 9) als besonders specifisch-christliche Momente (Tertull., De Baptismo, c. 13; cf. De Coron., c. 3) hatten sich eben verbündet, und dadurch schon frühe diese Form von Askese in Aufnahme gebracht.

Die von den Therapeuten gepflogene Enthaltsamkeit wird von D. V. C. 895, C als der θεμέλιον gerühmt, auf welchen sie die übrigen Tugenden aufbauten. Genau mit denselben Worten bezeichnet Clemens Alexandrinus (s. Mangold, De Monachatus originibus, Marburgi 1852, p. 35) den Werth und die Stellung der Enthaltsamkeit in der christlichen Askese. Diese anderen, von den Therapeuten gepflogene Tugenden zählt D. V. C. nicht im einzelnen auf. Sie begnügt sich ihre Helden als aller Tugenden Pfleger, als Freunde Gottes und als himmlische Bürger zu kennzeichnen. — Dass diese sämmtlichen Ehrenprädicate auch von den Kirchenschriftstellern den christlichen Asketen beigelegt wurden, ist bereits oben nachgewiesen worden.

Zu jedem einzelnen Theil des therapeutischen Lebens, so wie es von D. V. C. beschrieben wurde, haben sich christliche Parallelen ergeben. Dass diese Parallelen nicht willkürlich gewählt oder aus einem andern Zusammenhang herausgerissen wurden, mögen einige allgemeine Schilderungen der christlich asketischen Lebensweise darthun. So heisst es z. B. in der Vita Antonii 477, D genau wie in D. V. C.: Wie himmlische Bürger bringen die Einsiedler ihr Leben zu, mit Fasten, Beten und Psalmsingen, in Liebe und in Eintracht mit einander verbunden.

So erinnern ferner einige Züge aus der «sehr idealen Schilderung des griechischen Mönchlebens», welche Chrysostomus, Homil. 68 Matth., und Hom. 14 Timoth. I gibt (bei Neander, Der heilige Johannes Chrysostomus, Berlin 1821, I, 80) — an die Praxis der Therapeuten, eine Aehnlichkeit auf die bereits Baur, Kirchengesch. II, 306, aufmerksam gemacht hat.

«Vor dem Aufgang der Sonne, berichtet Chrysostomus, stehen die Mönche auf, gesund und heiter, bilden einen Chor und singen mit freudigem Gewissen Lobgesänge Gottes, worin sie ihm Dank sagen für die Gnade, die er

allen gemeinschaftlich, und für die, welche er besonders ihnen erwiesen. Nach Vollendung jener Gesänge fallen sie auf die Kniee und bitten den von ihnen gepriesenen Gott um solche Dinge, von welchen mancher sich nicht einmal einen Begriff machen kann. Sie bitten um nichts von den irdischen Dingen, sondern nur das .... dass sie mit reinem Gewissen und mit Zurücklassung von vielem vollbrachtem Guten dieses gefahrvolle stürmische Meer glücklich durchschiffen. Der Vater und Vorsteher stimmt das Gebet an, dann stehen sie auf und sprechen zu seinem Gebet das Amen, und beim Aufgang der Sonne geht jeder an seine Arbeit. — Wenn man in die Zellen jener frommen Menschen kommt, ist es, als wenn man von der Erde in den Himmel kommt. Es herrschet hier eine tiefe Ruhe und Stille, es ist hier kein Mein und Dein ... Mit Tagesanbruch werden alle durch den Abt geweckt, schütteln den Schlaf ab mit zu Gott erhobenem Gemüth, sie bilden einen heiligen Chor und singen, die Hände zum Himmel emporstreckend, die heiligen Hymnen. Nach dem Morgengebet beschäftigen sie sich mit der heiligen Schrift, Manche unter ihnen haben auch Bücherabschreiben gelernt ... Wenn sie ihr Tagewerk vollbracht haben, setzen sie sich zu Tische, und zwar haben sie nicht viele Schüsseln, sondern die Einen essen nur Salz und Brod, die Anderen nehmen Oel dazu, die Schwächeren auch Gemüse. Nachdem sie ihr Mahl mit Hymnen beschlossen haben, legen sie sich nieder auf eine Spreu.»

Viel grösser jedoch und oft geradezu überraschend ist die Aehnlichkeit, welche die Schilderung des weltflüchtigen christlichen Lebens bei Augustin, De Moribus Ecclesiæ I, 31, mit derjenigen der therapeutischen Praxis in D. V. C. bietet, sowohl im Grossen und Ganzen als auch in allen Einzelheiten. Die Stelle bei Augustin lautet :

Nihil de iis dicam, qui secretissimi penitus ab omni hominum conspectu (cf. D. V. C. 892, D) pane solo qui eis per certa intervalla temporum affertur et aqua contenti (cf. 894, E ; 900, D ; 902, A) dissertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt, et eius pulchritudinis contemplatione beatissimi, quæ nisi

sanctorum intellectu perspici non potest (cf. 893, B; 891, B). Quis non illos miretur et prædicet qui contemptis atque desertis mundi huius illecebris (cf. 892, B) in communem vitam castissimam sanctissimamque congregati simul ætatem agunt (900, D) viventibus in orationibus (893, C; 903, A), in lectionibus (893, D), in disputationibus (901, A), nulla superbia tumidi, nulla pervicacia turbulenti, nulla invidentia lividi: sed modesti, verecundi, pacati (895, B; 893, B) concordissimam vitam et intentissimam in Deum, gratissimum ipsi munus offerunt a quo ista posse meruerunt... Nulla superbia consulunt his quos filios vocant (900, D) magna sua in jubendo auctoritate, magna eorum in obtemporando voluntate (901, C). Hos mores, hanc vitam, hunc ordinem, hoc institutum, si laudare velim neque digne valeo et vereor, ne judicare videar, per se ipsum tantum modo expositum placere non posse si super narrationis simplicitatem cothurnum etiam laudatoris addendum putavero (cf. Prolog D. V. C.).

9) Dieselbe absichtlich gewollte Zweideutigkeit, welche öfters in der Darstellung von D. V. C. zu Tage tritt, zeigt sich auch in dem, was sie über die Feier des Siebenten Tages bemerkt. Sie hütet sich ängstlich davor, diesen Tag als den jüdischen Sabbath erscheinen zu lassen und zu bezeichnen — ein Wort, das, wenn die Therapeuten Juden gewesen wären, und Philo der Verfasser von D. V. C., schwerlich fehlen würde, wie dies Derenbourg, Jour. asiat. 1868, p. 282, richtig hervorgehoben hat. — Der Siebente Tag wird vielmehr als ein den Therapeuten eigenthümliches Fest charakterisirt, welches sie der Siebenzahl zu Liebe feierten. Diese Motivirung ist weder jüdisch noch christlich. — Sie gehört vielmehr zu den Zwischengliedern, welche D. V. C. zwischen den Essenern von Q. o. p. l. und den Christen geschaffen hat. Sie dachte dabei wohl an die Feier des siebenten Tages, welche ja die orientalischen und namentlich die ägyptischen Christen lange Zeiten hindurch neben der des Sonntags begingen (Stellen bei Kurtz, I, 2, S. 243; Montfaucon, p. 132 ss.). Die Therapeuten zeichneten den siebenten Tag dadurch aus, dass sie ihre

Fasten einstellten. Auch den Christen war das Fasten streng verboten, am Sabbath sowohl wie am Sonntag (Kurtz, l. c.; Gieseler, I, 574). Ferner versammelten sich die Therapeuten in ihrem gemeinsamen Semneion, um dort den Vortrag des πρεσβύτατος καὶ τῶν δογμάτων ἐμπειρότατος, 894, A, mit anzuhören. Auch die Christen kamen am Sabbath zu gottesdienstlichen Versammlungen zusammen (Kurtz, l. c.). Das Semneion der Therapeuten war durch eine drei bis vier Ellen hohe Scheidewand in zwei Theile getrennt, wovon der eine den Männern, der andere den Frauen zum Aufenthaltsort während der Zusammenkunft diente. Dieselbe Einrichtung der gottesdienstlichen Gebäude hat vielleicht schon bei den Juden bestanden (s. Schürer, 471); jedenfalls aber war sie bei den Christen üblich (Const. app. II, 57; Cyrill, Hieros. Præfat. catech.; cf. Montfaucon, 140, der besonders auf Chrysost. Hom. 64 hinweist. «Die h. Väter haben es für nöthig erachtet, dass durch eine Bretterwand die Männer von den Weibern geschieden würden.»)

10) Die Feier des siebenten Tages hat für D. V. C. nur eine untergeordnete Bedeutung. All ihr Interesse gilt eben der Feier des grössten Festes der Therapeuten, der μεγίστη ἑορτή, 899, B, welche auch von ihr in allen Einzelnheiten eingehend beschrieben wird. Auf die Schwierigkeiten, welche die Erklärung dieses ganzen dritten und letzten Theiles von D. V. C. bietet, ist bereits oben hingewiesen worden. Sie können nicht durch die Annahme beseitigt werden, dass die Therapeuten Juden waren, denn das Judenthum kennt keine Feste, die alle neunundvierzig und fünfzig Tage wiederkehrten. Ebenso wenig durch die andere Annahme, die Therapeuten seien jüdische Philosophen gewesen, denn es ist so unwahrscheinlich wie nur möglich, und stände als vereinzeltes Beispiel in der Geschichte da, dass Juden, nichtssagenden, unverständlichen zahlensymbolischen Gründen zu Liebe, neue Feste in die Religion ihrer Väter eingeführt, dieselben über die gesetzlich gebotenen weit erhoben (μεγίστη ἑορτή) und für diese ihre entschieden häretische Praxis zahlreiche Anhänger hätten gewinnen können.

Dieselben Schwierigkeiten jedoch bleiben bestehen, wenn man in D. V. C. die genaue Schilderung christlicher Zustände suchen wollte; denn auch das Christenthum hat nie Feste gekannt, die regelmässig alle sieben Wochen gefeiert wurden. Die meisten Vertheidiger der kirchlichen Ansicht von dem Christenthum der Therapeuten haben desshalb den Beweis zu führen gesucht, dass unter dem «grössten Fest» D. V. C. das Oster- oder Pfingstfest verstanden habe (so noch Montfaucon, S. 161 ff.) Aber eine solche Annahme steht im entschiedensten Widerspruch zu der Aussage von D. V. C., welche so deutlich wie nur möglich, von einem alle neunundvierzig Tage wiederkehrenden Feste spricht.

Der ganze letzte Theil von D. V. C. wird nur verständlich, wenn man D. V. C. als christliche Tendenzschrift auffassend, in ihr nicht die genaue Beschreibung von Zuständen sucht, die thatsächlich zu einer bestimmten Zeit vorhanden gewesen sind, sondern nur Andeutungen von christlichen Gebräuchen, die in das vorchristliche Alterthum zurückdatirt werden, und zu diesem Behufe natürlich einige Aenderungen erfahren müssen. Es dürfte vielleicht von diesem Standpunkt aus, folgende Erklärung des grössten Festes der Therapeuten sich empfehlen.

Nach D. V. C. bestand die Feier der μεγίστη ἑορτή darin, dass am Vorabend derselben, an der προεόρτιος, die Therapeuten und Therapeutriden sich versammelten, Vorträge anhörten, Hymnen sangen, eine gemeinsame Mahlzeit und die allerheiligste Speise genossen, und darauf bis zum folgenden Morgen, mit Wechselgesängen und chorischen Evolutionen eine Pannychis begingen.

Aehnliche Feste kennt auch das Christenthum der ersten Jahrhunderte. Bis in's fünfte Jahrhundert wurde, namentlich in Aegypten, neben dem Sonntag auch der Sabbath gefeiert, und durch eine gottesdienstliche Versammlung ausgezeichnet (Stellen bei Kurtz, I, 2, S. 243; dazu Pallad. Hist. Laus., c. 38; Rufin, Vit. Pat. I, 22; Cassian, Inst. cœnob. V, 26; Collat. III, 1, u. s. w.; ap. Alteserra, 250). Der Sabbath bildete demnach bei den Christen die Vorfeier (die προεόρτιος)

des Sonntags, des «höchsten Tages», wie Pseudignatius denselben in einer hier hervorzuhebenden Stelle nennt. Μετὰ τὸ σαββατίσαι, ἑορταζέτο πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακήν, τὴν ἀναστάσιμον, τὴν βασίλιδα, τὴν ὕπατον πασῶν τῶν ἡμερῶν (ad Magnes, p. 57; ap. Augusti VIII, 146). Am Sabbath war es nun, und blieb es lange Zeit hindurch in Aegypten Sitte, gegen Abend sich zu versammeln um das heilige Abendmahl zu geniessen (s. die ausdrückliche Bezeugung hievon bei Sozom. VII, 19). Das Abendmahl aber bildete, wie uns dies wiederum sicher verbürgt ist, in Aegypten — wenigstens bei einem grossen Theil der christlichen Bevölkerung — bloss den zweiten Akt der Agape, welche letztere in diesem Land sich länger als sonstwo behauptete (s. Clem. Alex. Pæd. II, 1; und die Stellen, die hiefür Stähelin, Herzog R. Ency., 1877, I, 49 anführt; cf. Kurtz, I, 2, 315, u. s. w.). Agape und Abendmahl wurden also zusammen am Abend des Sabbaths gehalten, ihre Feier erstreckte sich bis tief in die Nacht hinein, und mochte bisweilen bis zum Morgen durch Pannychidien fortgesetzt worden sein. Dies wird uns wenigstens von den ägyptischen Mönchen des vierten Jahrhunderts bezeugt (Stellen bei Alteserra, p. 238 sqq.); aber auch bei den Christen seiner Zeit setzt z. B. Origenes Cont. Cels. VIII, 22, die öfters wiederkehrende Feier von Pannychidien voraus. (Ueber die Gunst, welcher sich dieselben im christlichen Volk stets erfreuten, s. Montfaucon, p. 115 ff.).

Die Uebereinstimmung der therapeutischen und der christlichen Praxis ist vollständig. Hier wie dort haben wir es mit zwei stehenden Festtagen zu thun. Hier wie dort gilt der zweite Tage als der «grösste» (μεγίστη, D. V. C.), als der «höchste» (ὕπατον, Pseudignat.). Hier wie dort versammeln sich gegen Abend Männer und Weiber zum Anhören von Vorträgen, zum Singen von Hymnen, zum Geniessen eines gemeinsamen «heiligen Mahles» und der «allerheiligsten Speise». Hier wie dort beschliesst eine «Pannychis» die Feier des Festes.

Die christlichen Parallelen, welche sich zur Schilderung

des «grössten Festes» ergeben, könnten vielleicht desshalb als ungenügend erfunden werden, weil das therapeutische Fest nicht je am siebenten und darauf folgenden Tag (wie am Sabbath und Sonntag bei den Christen), sondern je am siebenmal siebenten, dem neunundvierzigsten und dem darauf folgenden Tag gefeiert wurde. Aber dagegen liesse sich doch wohl bemerken, dass der Verfasser von D. V. C. unmöglicher Weise die christliche Sabbathfeier, genau so wie dieselbe zu seiner Zeit in Aegypten bestand, in die vorchristliche Zeit hätte versetzen können, ohne sofort den Zweck den er verfolgt und sich selbst zu verrathen; dass er unmöglich das Geniessen eines heiligen Mahles an einem jeden Sabbath bei seinen Helden hätte beschreiben können, ohne sie sofort, nicht als philosophirende Mosisjünger, sondern als wirkliche Christen zu documentiren. Desshalb musste er den Inhalt des christlichen Festes unter der Hülle eines von ihm erdachten therapeutischen verbergen. Er wählte hiezu den siebenmal siebenten Tag, was eine durchsichtige Anspielung auf den Sabbath ist, und den fünfzigsten, welcher sich ihm, der unter Philo's Namen schrieb, besonders empfehlen musste, um damit den christlichen Sonntag anzudeuten. Denn nach Philo, De nom. mut. 1080, C, war fünfzig die Zahl der Befreiung. Der fünfzigste Tag konnte desshalb nur der Tag der Befreiung sein. Nach der christlichen Anschauung aber galt gerade der Sonntag als der «Tag der Befreiung» («Befreiung aus der Sclaverei des Irrthums», Const. App. VII, 30). — Vielleicht könnte man auch noch eine Anspielung auf τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν, Justin, Apol. I, 67, in dem Gebet erblicken, welches am Morgen des grössten Festes (des Sonntags) D. V. C. 903, A ihren Therapeuten ἐπαν θεάσονται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα beilegt.

Dass mit der je nach siebenmal sieben Tagen wiederkehrenden «Vorfeier» D. V. C. den christlichen Sabbath habe andeuten wollen, mit dem «grössten Fest» der Therapeuten, ihrem fünfzigsten Tage der Befreiung aber, den «höchsten aller Tage» der Christen, und deren Fest «der Befreiung aus der Knechtschaft des Irrthums», dies geht

ferner noch aus der Art und Weise hervor, in welcher sie die Beschreibung der Feier dieser Tage einleitet. Zu zwei verschiedenen Malen, 893, E, 894, E, kommt sie auf die Feier des siebenten Tages zu sprechen, unterbricht aber beide Male ihre Schilderung durch zwei klug berechnete kleinere Excurse. Dieselben haben gewiss keinen andern Zweck, als bei dem Leser, wenn er an die einleitende Worte des letzten Theiles von D. V. C. kommt: «Nun will ich auch ihre gemeinsamen Zusammenkünfte beschreiben,» u. s. w., 895, B, den Gedanken anzuregen, es würde nun im folgenden die 892, E begonnene, 894, E weiter fortgesetzte Schilderung der therapeutischen Sabbathfeier zum dritten Mal wieder aufgenommen und durch die Darstellung des gemeinsamen Sabbathmahles (auf welches übrigens schon 894, E hingedeutet wird) zu Ende geführt werden. In diesem Glauben verbleibt nothwendigerweise der Leser von D. V. C. bis 899, B befangen. Mittlerweile werden ihm noch einige der bekanntesten Bilder aus der apologetischen Litteratur vorgeführt, gleichsam als eben so viele Symbole, welche ihn auf die richtige Auffassung des heiligen Mahles vorbereiten sollen; dann erst erfährt er, dass die «gemeinschaftlichen Zusammenkünfte» der Therapeuten nicht etwa je am siebenten, wie es doch D. V. C. 893, E 894, E so ausdrücklich versichert hatte, sondern je am sieben Mal siebenten Tage stattfanden (τὸ μὲν πρῶτον ἀθροίζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων, 899, B). Auch aus diesem litterarischen Manöver erhellt, dass die Feier des neunundvierzigsten Tages weiter nichts als eine Erfindung von D. V. C. ist, zur bequemen Einkleidung einer christlichen Festfeier.

Eine letzte Andeutung zum richtigen Verständniss des so wichtigen Abschnittes p. 899-903, gibt uns schliesslich noch D. V. C. in der langen Einleitung, welche sie dem dritten und letzten Theil vorausschickt. Ganz in derselben Weise, mit denselben Bildern und Waffen, welche die christlichen Apologeten gebrauchten, wenn sie die Heiligkeit der christlichen Zusammenkünfte bei ihren Liebesmahlen gegen heidnische Angriffe vertheidigten, schildert auch

D. V. C. in gespreiztem polemischem Ton den Hergang bei heidnischen Gastmählern (s. oben). Auch sie wirft den Heiden vor, dass sie selbst sich derjenigen Vergehen schuldig machten, deren sie die Theilnehmer am ἱερὸν συμπόσιον der Christen anklagten. Auch hier vernehmen wir die Beschuldigung, die Heiden frässen sich unter einander auf, ψωμοὺς ἐπεσθίοντας ἀνδρομέους, und dies geschehe Nachts — νύκτωρ ἐν σκώτῳ, 895, C. Auch hier wird auf ihre naturwidrigen Laster angespielt, 807, A, 898, B. In einem Wort, die ganze Einleitung 895, B-899, B hätte gar keinen Sinn, wenn nicht D. V. C. das ἱερὸν συμπόσιον (900, B) der Christen hätte beschreiben wollen, wie es von denselben, wenigstens in Aegypten, je am siebenten Abend gemeinsam gefeiert wurde. Und man bemerke noch die verschiedenen, specifisch christlichen Ausdrücke, welche D. V. C. in der Beschreibung des ἱερὸν συμπόσιον gebraucht. Es wird an einer τράπεζα genossen. Auf derselben liegt das παναγέστατον σιτίον, 902, A. Es fungiren junge Leute, welche τὰς διακονικὰς χρείας verrichten, 900, B; cf. ib. E., u. s. w. Angesichts dieser Thatsachen dürfte man sich vielleicht weniger darüber wundern, dass die Kirchenväter in dem ἱερὸν συμπόσιον der Therapeuten stets das heil. Abendmahl der Christen wieder erkannt haben, als darüber, dass seit dem sechzehnten Jahrhundert diese ihre Meinung vielfach als absurd bezeichnet worden ist.

Dass die Kirchenväter die Schilderung, welche D. V. C. von dem heiligen Mahle der vorgeblichen Therapeuten entwirft, richtig aufgefasst haben, lässt sich, abgesehen von dem bereits oben zu dem allgemeinen Hergang des Festes bemerkten, noch durch eine ganze Reihe von christlichen Parallelen darthun, die sich so treffend wie möglich zu jedem einzelnen der therapeutischen Gebräuche bei der Festfeier ergeben.

D. V. C. 899, B hebt hervor, dass die Therapeuten, wenn sie sich zum Geniessen des heiligen Mahls versammelten, sämmtlich weiss gekleidet waren. Auch die Christen feierten ihr heiliges Mahl in weissen Gewändern (Augusti, VIII, 206 ff.; Pressensé, VI, 266). Das Tragen

weisser Kleider schärft übrigens Clemens Alex. Pæd. II, 10; III, 11 und öfters, seinen Religionsgenossen ein.

Bevor die Therapeuten sich zu Tisch legten, beteten sie. Non prius discumbitur, quam oratio ad Deum prægustetur, bemerkt Tertullian Apologet., c. 39, im Eingang seiner Beschreibung der Agape. Aehnlich Clem. Alex. Pæd. II, 4.

Bei diesem Gebete erhoben die Therapeuten Hände und Augen zum Himmel (899, C). Genau dasselbe « Emporheben der Augen und Hände beim Gebete » fordert auch Origenes, De orat., c. 31, « als die passendste Stellung, weil auch der Körper das Emporheben der Seele andeuten soll » (Augusti, V, 391), und beschreibt Clemens, Strom. VII, 7, § 38, als die zu seiner Zeit gewöhnliche Haltung beim Gebete.

Der Inhalt des Gebetes der Therapeuten, welche um einen «geistigen Schmauss» bitten, deckt sich vollkommen, selbst im Ausdruck, mit dem von Clemens Alex. Pæd. II, 1, § 5 u. 9 skizzirten.

Männer und Frauen nahmen Theil an dem heiligen Mahl der Therapeuten. Es ist gewiss nicht zufällig, dass gerade gelegentlich dieser Feier, die Gleichheit aller Menschen auf's nachdrücklichste von D. V. C. betont, 899, D, und die geistige Verwandtschaft weit über jede leibliche erhoben wird, 900, B. Sämmtliche Theilnehmer am heiligen Mahle scheinen dem Verfasser von D. V. C. nur eine einzige grosse Familie zu bilden, 900, C. Der christliche Charakter dieser Schilderung ist unleugbar.

Die therapeutischen Theilnehmer am heiligen Mahl lagen auf Decken von Papyrus, die in der Gegend des Ellenbogens etwas erhöht waren. Es will wenig besagen und verdient nur im Vorübergehen bemerkt zu werden, dass auf einigen Bildern der Catacomben die Christen bei der Feier der Agapen genau in derselben Lage dargestellt werden (Delaunay, 397).

Von der Bedienung der Therapeuten bei Tisch, von den Speisen, welche sie genossen, von ihrer Enthaltsamkeit ist schon oben die Rede gewesen. Es sei hier nur bezüglich dieser letzteren auf eine in jeder Hinsicht zutreffende Pa-

rallele aus Tertul. Apol. 39 verwiesen, wo es von den Agapefeiernden heisst: Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum.

Während des Mahles wurden bei den Therapeuten einige den heiligen Schriften entnommene Fragen besprochen. Dass dieser Art auch der Gegenstand der bei vielen christlichen Agapen geführten Gespräche gewesen sein mag, ist höchst wahrscheinlich, wenngleich der einzige etwas ausführlichere Bericht, welchen wir über die Agapen besitzen (Tertul. l. c.), es bei den Worten bewenden lässt: ita fabulantur, ut qui sciunt dominum audire.

Nachdem bei den Therapeuten das Mahl beendigt war, stand der πρόεδρος auf, stimmte zum Lobe Gottes einen Hymnus an, welchen er selbst gedichtet hatte oder der von früheren Dichtern der Secte herrührte. Die übrigen folgten seinem Beispiele, und alle zusammen sangen sie die Kehrverse der Hymnen. In ähnlicher Weise schildert Tertullian, l. c., das Ende der Agapen: ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere (cf. Clem. Alex. Pæd. II, 4).

Gegen obige Auffassung des therapeutischen Mahles könnte vielleicht eingewendet werden, dass nirgends D. V. C. ausdrücklich bemerke, dass die Therapeuten, nachdem sie sich zu Tische gelegt, auch gegessen hätten. Durch klare und entscheidende Belegstellen lässt sich dies allerdings nicht erweisen, wohl aber durch eine ganze Reihe schwerwiegender Gründe. Dieselben sind bereits oben ausführlich besprochen worden (vgl. S. 28 ff.). Es genügt desshalb hier kurz daran zu erinnern, dass die ganze von D. V. C. genau beschriebene Haltung der Therapeuten während ihres Mahles, sinnlos und unverständlich wäre, wenn sie, nachdem sie sich zu Tisch gelegt, nicht auch gegessen hätten. Denn warum hätten sie im Augenblick, wo sie sich zu Tisch legten, ein Tischgebet verrichtet, 899, C, wenn sie doch erst lange Zeit darauf und dazu noch an einem andern Tisch, 902, A, ihr Festmahl hätten geniessen sollen? Warum hätten sie sich zu Tische gelegt, 899, D, ib. E, 900, A, ib. B, ib. C, ib. E,

901, C, während sie doch bei ihren übrigen Versammlungen sassen, 893, E, 894, C? Warum wären die dienenden Jünglinge um die am Tisch gelagerten Therapeuten herum gestanden, bereit die ihnen zugerufenen Befehle (ἐπικελεύσεις) schnell zu vollziehen, 901, C, wenn die Gäste bloss exegetische Fragen verhandelt hätten? Warum endlich wären, nach dem Singen der Hymnen, sämmtliche Therapeuten vom Tisch aufgestanden, 901, E, um an einem andern Tische, 902, A erst ihr heiliges Mahl zu geniessen? All dies weist doch entschieden auf ein wirkliches Essen der Therapeuten hin. Dasselbe hat übrigens D. V. C. nirgends direct in Abrede gestellt. Sie hat sich begnügt, ihre Darstellung in diesem Stück so unbestimmt und zweideutig wie möglich einzurichten.

Diese wohlüberlegte Zweideutigkeit, unter welcher sie ihre wirliche Tendenz zu verbergen suchte, tritt am klarsten in dem absonderlichen Einwand zu Tage, welchen sie sich, 900, E, stellen lässt: « Nachdem die Gäste sich gelagert, dann geht doch wohl das Trinken an? wird Mancher fragen. » Wie hätte eine derartige Frage in irgend einem Leser von D. V. C. aufsteigen können, da genau an derselben Stelle, 900, D, auf's nachdrücklichste versichert worden, dass die Therapeuten niemals Wein, sondern nur kaltes und warmes Wasser bei ihrem Mahle genossen. Wäre es dem Verfasser von D. V. C. wirklich darum zu thun gewesen, dem durch den Gang seiner Schilderung im Geiste seiner Leser erzeugten Glauben entgegenzutreten, die Therapeuten hätten sich zu Tisch gelegt um zu essen, gewiss! er würde seine Frage anders gestellt und anders beantwortet haben. So aber begnügte er sich einen Einwand zu widerlegen, den Niemand je erhoben hätte, und bei dieser Gelegenheit zu versichern, dass die Therapeuten (da sie sich des Weines enthielten, im Gegensatz zu den Gästen bei den heidnischen Gelagen) bei Tisch sich still und ruhig benahmen.

Eine andere Bewandniss hat es mit der Stelle 902, A. Nachdem sämmtliche Therapeuten ihre Hymnen gesungen,

heisst es dort, bringen die jungen Leute den Tisch herein, von welchem bereits oben die Rede war (τὴν πρὸ μικροῦ λεχθεῖσαν τράπεζαν). Mit diesen Worten will offenbar der Verfasser von D. V. C. bei seinen Lesern die Vorstellung wachrufen, dass das therapeutische Mahl, das ἱερὸν συμπόσιον, erst nach dem Singen der Hymnen begonnen habe, und dass demnach während des ersten Theils des « Mahles » nur gebetet, geredet und gesungen worden. Aber, wie dies bereits oben (S. 29, 30) zu erweisen nicht schwer fiel, geht ja aus den eigenen Angaben von D. V. C. selbst, zur Genüge hervor, dass der Tisch, von welchem 900, D die Rede ist, unmöglich mit dem 902, A beschriebenen identisch sein könne, da die Speisen, welche auf diesen zwei Tischen lagen, so völlig verschieden waren, wie dies, bei dem primitiven Einerlei der therapeutischen Kost (cf. 894, E; 900, D; 902, A), nur denkbar ist.

Es erklärt sich diese, in jeder Hinsicht erweislich falsche Behauptung des Verfassers von D. V. C. jedoch hinlänglich dadurch, dass derselbe, ohne seine vorgeblich jüdische Secte sofort, auch vor dem ungeübtesten Auge, als eine christliche darzuthun, niemals ihr in unzweideutiger Weise, neben der Feier eines « heiligen Mahles » (der christlichen Agape), auch noch das Geniessen der « allerheiligsten Speise » (das heilige Abendmahl der Christen) hätte beilegen können. Desshalb brachte er diese sinnverwirrende, und im vollsten Gegensatz zu seiner ganzen Schilderung gehaltene Notiz hier in einem Augenblick unter, wo die specifisch christlichen Elemente in seiner Darstellung allenthalben zu Tage traten.

11) Denn in der That, was anderes könnte man in einer Feier erkennen, die den Höhepunkt des « grössten Festes » einer Gemeinschaft bildete; die zu gewissen feststehenden Zeiten regelmässig begangen wurde; die sich an ein vorangehendes, mit Gebet begonnenes, unter heiligen Gesprächen fortgesetztes, mit dem Singen religiöser Hymnen beschlossenes, gemeinsames Mahl eng anschloss, die gegen Abend (D. V. C., 902, B) stattfand, und die

darin bestand, dass sämmtliche Mitglieder der Gemeinde stehend (901, E; vgl. Augusti, VIII, 244 f.) eine Speise genossen, deren Heiligkeit mit dem potenzirtesten Ausdrucke, dessen die griechische Sprache fähig ist (παναγέστατον), bezeichnet wird, was anders könnte man in dieser Feier erkennen, als die Feier des christlichen Abendmahls?

Die allerheiligste Speise, welche bei diesem Mahle gegessen wurde, bestand, nach D. V. C. 902, H, vor allem aus gesäuertem Brod (ἄρτος ἐξυμωμένος). Dass ägyptische Christen im dritten und vierten Jahrhundert nur den Gebrauch von gesäuertem Brod bei ihrem heiligen Mahle zulassen konnten, braucht gewiss nicht erwiesen zu werden. Viel schwieriger dagegen wäre dieser Gebrauch bei einer jüdischen Secte zu erklären, die ein allegorisches jüdisches Osterfest begehend, gewiss viel eher ungesäuertes als gesäuertes Brod genossen hätte.

Die allerheiligste Speise der Therapeuten bestand ferner aus Salz mit Ysop vermischt; irgend eines Getränkes wird an diesem Orte mit keiner Sylbe gedacht.

In diesem Stücke liegt nun allerdings eine bedeutende Abweichung von der christlichen Sitte vor, wenigstens von derjenigen, welche die Kirche allein zuliess. Es gab jedoch in den ersten Jahrhunderten verschiedene Secten, die, gleich den Therapeuten von D. V. C., den Gebrauch des Weines beim heiligen Mahle streng verpönten. Dies wird uns unter Anderen bezeugt von den Marcioniten, oder wenigstens von einem Theil derselben (s. Augusti, VIII, 495), von den Manichäern (ib. 497), von einer Fraction der Montanisten (Walch, Gesch. der Ketzereien, I, 639), namentlich aber von den Ebioniten (s. Ritschl, 206) und den verschiedenen Secten der eigentlichen Hydroparastaten, der aquarii (die Stellen bei Augusti, VIII, 499 f.). Dass aber diese Verwerfung des Weingenusses beim Abendmahl, bei sonst in allem übrigen für orthodox geltenden zahlreichen christlichen Gemeinden vorkommen konnte, ersieht man am besten aus Cyprians Epist. 63 ad Cæcilium. Miror satis, heisst es dort, unde hoc usurpatum sit, ut contra evangelicam,

et apostolicam disciplinam quibusdam in locis aqua offeratur in dominico calice etc. Zahlreiche Christen feierten also in Mauritanien das Abendmahl ohne Wein. Dies geschah wohl nur aus asketischen Rücksichten. Tertullian (De Orat. 14) wusste bereits von Asketen, die an den Fasttagen nicht am Abendmahl theilnehmen wollten, um ihr Fasten nicht zu unterbrechen. Ebenso konnten christliche Asketen das Trinken von Wein selbst beim Abendmahl verwerfen, weil sie dadurch ihren asketischen Grundsätzen untreu geworden wären. Dass solche Asketen beim Abendmahl den Wein durch Salz ersetzt hätten, ist bei der hohen Bedeutung, welche dem Salz von gewissen Secten (s. Ritschl, 206) und Asketen (Vit. Ant. 456, B) beigelegt wurde, denkbar, wenn schon vielleicht nur bei den Elkesaïten nachweisbar.

Es ist desshalb die Möglichkeit zuzugeben, dass am Ende des dritten Jahrhunderts es Asketen gegeben habe, die das Abendmahl ohne Wein gefeiert, ohne dass sie desshalb sofort allenthalben für häretisch gegolten hätten, wie ja auch die mauritanischen Bischöfe (dies erhellt aus dem oben citirten Briefe Cyprians), nicht sofort gegen die Wassertrinker ihrer Gemeinden eingeschritten waren. Unter solchen Umständen hat es desshalb auch nichts befremdendes, wenn keiner unter den Kirchenvätern durch das Fehlen von Wein bei dem heiligen Mahle der Therapeuten, sich von der Meinung abhalten liess, dieses Mahl sei das heilige Abendmahl der Christen gewesen.

Trotzdem aber, dass die in D. V. C. beschriebene Abendmahlsfeier im wesentlichen bei einigen Secten und Asketen des Christenthums der ersten Jahrhunderte sich nachweisen lässt, dürfte sie der Verfasser von D. V. C. vielleicht seinen Therapeuten doch nur desshalb beigelegt haben, weil, unter den gegebenen Verhältnissen, er nicht leicht den Gebrauch von Brod und Wein bei ihren heiligen Mahlen hätte voraussetzen können, ohne sie und sich selbst als Christen zu verrathen. Diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man die sonderbaren Motive betrachtet, welche die Therapeuten veranlasst haben

sollen, gesäuertes Brod, und mit Ysop vermischtes Salz bei ihren heiligen Mahlen zu gebrauchen. Es geschah dies aus Ehrfurcht vor dem ungesäuerten Brod und dem unvermischten Salz, welche auf dem heiligen Tisch im heiligen Vortempel lagen, und den Priestern zur Nahrung dienten. Denn die reinsten Speisen solle man den Priestern überlassen, ἵνα ἔχωσι προνομίαν οἱ κρείττονες! Wären die Therapeuten wirkliche Juden gewesen, so liessen sich nicht leicht die Gründe nachweisen, welche sie, die doch von der jüdischen Orthodoxie so völlig abgefallen waren, hätten veranlassen können, in einem Mahle, das sie alle neun und vierzig Tage begiengen, bei dem sie ihre gewöhnliche, alltägliche Nahrung genossen, derartige Rücksichten auf das hierosolamitische Priesterthum zu nehmen. Irgend eine Rivalität zwischen Asketen und Priestern konnte im Judenthum gar nicht stattfinden. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, sobald wir annehmen es handle sich um christliche Asketen. Denn schon im Brief des Clemens an die Corinther, besonders aber in den ignatianischen Briefen, «kommt der Fall vor, dass die asketische ehelose Lebensweise eine Auctorität in der Gemeinde erwarb, welche die der Beamten beeinträchtigte» (Ritschl, 404 f.) Eine derartige, im Christenthum allein mögliche Rivalität zwischen Asketen und Priestern, mochte wohl der Verfasser von D. V. C. im Auge gehabt haben als er seinen Therapeuten den Grundsatz beilegte, die Priester (als die κρείττονες!) sollten die προνομίαν besitzen, und als er sie, diese vorgeblichen Ahnherren der christlichen Asketen, in ihrem ganzen Thun als voller Scheu vor den (imaginären) Rechten des Priesterthums ihrer Zeit erfüllt sein liess.

12) Nachdem die Therapeuten ihre allerheiligste Speise genossen hatten, feierten sie die heilige Nachtwache (τὴν ἱερὰν παννυχίδα, 902, B). Sie bildeten zuerst zwei Chöre, den einen von Männern, den andern von Weibern, und sangen, indem sie gewisse chorische Evolutionen vollbrachten, bald zusammenstimmend, bald in Wechselgesängen sich ablösend, Hymnen auf Gott. Das Judenthum kennt keine derartige nächtliche Zusammenkünfte. Dagegen be-

standen sie zu allen Zeiten in der alten Kirche. Sie waren schon frühe, durch die feindliche Haltung, welche die heidnische Welt dem Christenthum gegenüber einnahm, aufgekommen (s. Bingham, Origines V, 329, 399), erfreuten sich aber stets eines so ungetheilten Beifalls im Volke, dass sie später auf gewisse Tage eingeschränkt, nicht aber, trotz des Unfuges zu welchem sie bisweilen Anlass gaben, abgeschafft werden konnten. Genau wie bei den Therapeuten wurden die christlichen Pannychidien mit Gesang und vielleicht auch mit processionsartigen Evolutionen begangen. (S. Montfaucon, p. 110 ss.; Deyling, Observat. sac., Lips. 1715, III, p. 449; vgl. die Schilderung, die Basilius ap. Bingham, l. c. 332, von der Feier der christlichen Pannychidien seiner Zeit gibt, eine Schilderung, die fast für eine Umschreibung der therapeutischen Feier gelten könnte; über die Pannychidien der ägyptischen Mönche des vierten Jahrhunderts, s. Alteserra, 238, 399.)

Noch merkwürdiger jedoch, dürfte vielleicht die Uebereinstimmung der therapeutischen Gesangsweise mit der christlichen erscheinen. Der antiphonische Gesang (vgl. Schenkel, Bibellex. IV, 264) wurde schon frühe bei dem christlichen Gottesdienste üblich (Pressensé, VI p. 329; cf. Augusti V, 279 f.). Völlig berechtigt ist desshalb das Verfahren zahlreicher Forscher, welche die christliche Gesangsweise als eine unter den vielen Entlehnungen des Christenthums vom Therapeutismus angesehen haben (so noch Dommer, Handb. der Musik-Geschichte, Leipzig 1868, S. 26 f.). Im vorliegenden Fall aber dürfte die Erwähnung der Pannychidien und antiphonischen Gesänge nur als ein neuer Beweis dafür gelten, dass die Therapeuten keine jüdische Asketen aus der vorchristlichen Zeit gewesen sein können.

So sonderbar in D. V. C. sich die Schilderung des Schlusses der therapeutischen Nachtfeier auch ausnehmen mag, so lassen sich doch zu ihr ebenfalls eine gewisse Zahl von christlichen Parallelen nachweisen.

D. V. C. 902, C berichtet, dass nachdem die Chöre der Therapeuten und Therapeutriden, jeder für sich seine

Evolutionen singend beendiget hat, beide Chöre, von heiliger Begeisterung ergriffen, und wie «berauscht von einem schönen Rausche» (903, A), sich mischen (ἀναμίγνυνται) und zusammen Loblieder auf Gott singen. Die Therapeuten ahmen hierin (μίμημα) die Chöre nach, welche Moses und Mirjam am rothen Meere leiteten (Exodus XV, 1-21), um die dort geschehenen Wunder zu feiern.

Wir haben es hier, in diesem letzten Theil der therapeutischen Nachtwache, offenbar mit einem wirklichen, und zwar ziemlich unanständigen Tanzen der Einsiedler zu thun. Derartige Manifestationen der Frömmigkeit, wie D. V. C. das Gebahren der Therapeuten nennt, duldete die altkatholische Kirche niemals in ihren gottesdienstlichen Gebäuden. Aber neben der Kirche gab es ja Secten, die sich um ihre Verbote nicht kümmerten. So wird uns von den im vierten Jahrhundert in Aegypten lebenden Meletianern berichtet (Theodoretus, Hæret. Fabul. IV, 7), dass dieselben, bei gewissen gottesdienstlichen Versammlungen, getanzt hätten. Dasselbe wirft Epiphanius, Hær. 80, den Messalianern vor. Angedeutet findet sich ferner das Tanzen und Singen der Christen bei ihren Gottesdiensten, in den vielleicht noch aus dem vierten Jahrhundert stammenden (s. Harnack, Z. f. K. G. I, 273 f.) pseudojustinischen Quæstiones et Respons. 107. Wie leicht überhaupt asketisch-schwärmerische Secten sich dazu konnten verleiten lassen, mit bacchantischen Evolutionen und Tänzen ihre heiligen Feiern zu begehen, ersieht man z. B. noch aus dem, was uns über die allerdings viel später lebenden Eceten berichtet wird von Nicetas Akominatus, Thes. orthod. IV, 38, cit. ap. Kurtz, I, 3, S. 109. Ecetæ monachi sunt, qui cæteris in rebus cum universis Christianis recte sentientes in hoc tantum dissentiunt, quod cum fœminis et monialibus in monasteria conveniant, ibique cum quadam chorea et saltatione Deum hymnis et canticis celebrant, ad illius nimirum choreæ imitationem, quam sinu maris rubri trajecto Moses et ejus soror Maria instituerunt.

Letzteres Beispiel ist um so lehrreicher, als die Eceten

genau wie die Therapeuten, sich auf das Beispiel des Moses und der Mirjam beriefen, zur Rechtfertigung ihres häretischen Gebrauchs. Auf dieselbe Weise scheinen auch die Messalianer die Zulässigkeit ihres nächtlichen Treibens begründet zu haben — wesshalb sonst hätte Epiphanius ausweichend und in ablehnendem Tone bei ihrer Widerlegung bemerkt: Moses allerdings und Mirjam haben am rothen Meer Chöre gebildet (Μωϋσῆς γοῦν ἐν τῇ ἐρήμῳ, u. s. w.), Die Berufung seitens der Therapeuten auf dieselben biblischen Vorgänge ist um so erklärbarer, als sie Allegoriker waren, und die christliche Allegoristik des dritten Jahrhunderts (wohl unter dem Einfluss philonischer Gedanken) Aegypten als das Sinnbild des Körpers betrachtete (Clem. Alex. Strom. VII, 7, § 38; cf. Origenes, cit. ap. Siegfried, 259). Da nun die höchste Aufgabe des Asketenlebens darin bestand, die Seele von dem Körper zu trennen, (aus Aegypten auszuführen) so konnten christliche Asketen mit einem gewissen Recht am Feste «der Befreiung» am Sonntag, und zwar während der Nacht, welche an sich schon, nach Clemens Strom. IV, 22, § 147, die «Trennung der Seele vom Leibe» bedeutet, in bildlicher Weise diese Befreiung der Seele von den Banden des Körpers darstellen, und sich dabei mit der Berufung auf das (allegorisch aufzufassende) Vorbild des Moses und des Mirjam, völlig rechtfertigen (vgl. oben S. 48 f. und Clem. Strom. II, 11, § 51; Siegfried, 159). Bei der Annahme, die Therapeuten seien Christen gewesen, findet also das Ende der Beschreibung ihrer Pannychis allein eine vollständig befriedigende Erklärung.

13) Ganz mit der christlichen Sitte stimmt endlich der Schlussact der therapeutischen Nachtfeier überein: die Gebetssitte der Therapeuten. Beim Aufgehen der Sonne beteten sie, das Gesicht gegen Osten gewendet und mit ausgebreiteten Armen, um einen glücklichen Tag, und um Schärfe des Geistes.

Das Beten bei aufgehender Sonne ist allerdings sowohl dem Judenthum als dem Christenthum gemein, nicht aber das Wenden des Gesichtes gegen die aufgehende Sonne

und das Ausbreiten der Arme beim Gebete, denn dies war nur bei den Christen üblich. Dieselben richteten sich gegen die aufgehende Sonne, weil, wie dies Clemens, Strom. VII, 7, § 48, und Cyprian, De orat., ausführen, die Sonne das Symbol desjenigen ist, welcher für die Christen den Tag bedeutet, und weil vom Orient das Licht ausging über die, welche in der Finsterniss der Unwissenheit sich befanden. Diese Wendung des Gesichtes nach Osten beim Gebet wird fast von sämmtlichen Kirchenvätern bezeugt (s. Tertullian, Apologet., c. 16); ebenso die Sitte, das Gebet zu verrichten expansis manibus (erwähnt z. B. von Tertull., De orat., 11, 23); auch werden in dieser Stellung die christlichen Oranten auf den Katacombenbildern dargestellt.

Auf die Uebereinstimmung des therapeutischen Gebets mit einigen christlichen Gebeten ist schon oben (S. 169) verwiesen worden.

Mit der Beschreibung des grössten Festes der Therapeuten schliesst D. V. C. ihre Schilderung.

Zu jedem einzelnen Theil derselben haben sich christliche Parallelen ergeben. Dieselben betrafen zum grossen Theil solche Gebräuche und Anschauungen der Therapeuten, auf die das Wort des Eusebius seine unbedingte Anwendung findet, dass sie nur bei den Christen, und bei ihnen allein jemals vorhanden waren. Und in der That ist eine gewisse Anzahl der von D. V. C. den Therapeuten beigelegten Gebräuche u. s. w. so specifisch christlich, dass ihr Vorhandensein bei jüdischen Einsiedlern der vorchristlichen Zeit aller Erklärung spotten würde, oder zu jenen absonderlichen Theorien «über die therapeutischen Elemente im Christenthum» zurückführen müsste, welche Carmeliterscharfsinn und Freigeisterspeculation aufgebaut haben.

Man könnte vielleicht hiegegen einwenden, dass in D. V. C. nirgends auch nur die leiseste Spur von Christologie zu finden sei. Aber es liessen sich ja manche Beispiele dafür anführen, dass christliche Schriftsteller, wo es der Zweck, den sie verfolgten, erheischte, dieses Centraldogma des Christenthums ganz wohl mit Schweigen übergehen konnten.

Von Christologie ist also keine Spur in D. V. C. vorhanden, aber ebenso wenig von irgend einem specifisch-jüdischen Glaubensartikel. Denn in was besteht denn eigentlich das Judenthum der Therapeuten? Genau betrachtet doch wohl einzig und allein darin, dass sie 899, A als Schüler des Moses bezeichnet werden, und dass ihnen 902, A eine durchaus unjüdische Furcht, die Priester des Tempels in ihren Rechten zu verletzen, beigelegt wird. Alles übrige findet sich zum Theil auch bei den Christen, zum Theil nur bei ihnen. Das Judenthum der Therapeuten ist desshalb nur ein Scheinjudenthum. (Vgl. II. Excurs.)

Aehnlich verhält es sich mit dem philonischen Charakter von D. V. C., welcher hier in diesem, der Analyse des von D. V. C. verarbeiteten Materials gewidmeten Abschnitt, noch kurz zur Sprache kommen muss. Dieser philonische Charakter von D. V. C. rührt, abgesehen von dem Philo mehr oder minder glücklich nachgebildeten Stil, hauptsächlich von der geschickten Verwerthung einer gewissen Anzahl von Sätzen her, die aus echten Schriften Philo's entnommen, in die Darstellung von D. V. C. verwoben und gleichsam als Belegstellen benutzt wurden. Diese Sätze konnte es dem Verfasser von D. V. C. nicht schwer fallen in den Schriften Philo's aufzufinden, selbst wenn er mit denselben nur oberflächlich vertraut gewesen wäre, denn sie enthalten sämmtliche nur die allergewöhnlichsten Gedanken Philo's. Desshalb kann auch folgender Versuch, einige unter den Stellen nachzuweisen, welche D. V. C. direct benutzt oder umgebildet hat, nicht auf Vollständigkeit und nur auf eine approximative Genauigkeit Anspruch erheben.

Zu vergleichen sind etwa :

D. V. C. 889, C mit De Vit. Mos. 602, D sqq. (wo aber die Erklärungen im Prolog der Grösse des Gegenstandes ebenso angemessen, als sie in D. V. C. auffällig und unnatürlich sind) ;

D. V. C. 890, E mit De Mundi Opif. 2, C ; De Victim. offerent. 854, D (Häufung in D. V. C. von sonst bei Philo mehr vereinzelt vorkommender Prädicate Gottes) ;

D. V. C. 890, B mit De Decal. 751, D sqq.;
Ib. 890, D mit ib. 753, D;
Ib. 890, E mit ib. 755, B sqq., (welche Stellen aus De Decal. öfters sogar im Ausdruck mit D. V. C. zusammentreffen, nur dass die Sätze in D. V. C. mit polemischen Pointen versehen sind, die in De Decal. völlig fehlen;)
891, B mit Quis rer. div. hær. 490, C sqq.;
891, B mit De princip. 734, D;
892, C mit Q. o. p. l. 876, C;
892, C mit ib. 876, B;
893, D mit De Joseph. 530, D;
894, D mit Q. o. p. l. 865, D;
898, C mit De Spec. legg. 782, D sqq.;
900, B sqq. mit Q. o. p. l. 877, B, 878, C, 873, B;
901, C mit De Migrat. Abr. 402, D;
902, C mit De Agricult. 198, E sqq.

In der Verwerthung dieser und ähnlicher philonischer Sätze beruht meist nur der philonische Charakter von D. V. C. Das unphilonische in D. V. C. hingegen tritt, sobald man diese Schrift einer genauern Prüfung unterwirft, allenthalben zu Tage, wie dies oben im Einzelnen dargethan worden ist.

So unvollständig auch und mangelhaft die im vorliegenden Abschnitt versuchte Analyse des von D. V. C. verarbeiteten Materials sein mag, so dürfte doch auch sie einen neuen Beweis für die Berechtigung des im Laufe dieser Untersuchung gewonnenen Resultats geliefert haben.

SCHLUSS.

Das in D. V. C. der Geschichtsforschung gestellte Problem, und dessen im Grossen und Ganzen wohl einzig mögliche Lösung, lassen sich etwa in folgender Weise kurz charakterisiren:

D. V. C. schildert eine Secte von Asketen beiderlei Geschlechts, die, um zum ekstatischen Schauen Gottes zu gelangen, um schon auf Erden einen Vorschmack des jenseitigen seligen und ewigen Lebens, nach welchem sie sich sehnen, zu bekommen, um in ungestörter Ruhe sich der Beschäftigung mit den geistigen Dingen widmen zu können, der Welt, ihren Gütern, dem Umgang mit den Menschen entsagen, sich dem irdischen Leben als bereits abgestorben betrachten, und, sei's allein, sei's im Verein mit Gleichgesinnten, in einsamen Gärten und Feldern ihre Zeit mit Beten, Lesen der heiligen Schriften, und anderen frommen Uebungen zubringen. Diese Asketen werden von D. V. C. Schüler des Moses genannt, doch stimmen die ihnen beigelegten Sitten, Gebräuche und Feste ganz und gar nicht mit denjenigen des Judenthums überein.

Trotz der weiten Verbreitung dieser Secte und ihrer, für die Zeit in welcher sie D. V. C. versetzt, ebenso absonderlichen als für die Folgezeit vorbildlichen Lebensweise und Gebräuche, kennt sie Niemand im Alterthum. Philo erwähnt sie nirgends in seinen Schriften, nennt vielmehr alle Frommen: «Therapeuten». Andere Schriftsteller, die mit den Verhältnissen der ägyptischen Judenschaft vertraut waren (wie Josephus, Apion, Strabo), oder sich mit den Erscheinungen auf dem Gebiete der Askese (wie Porphyrius) und der Geschichte der Secten (wie die christlichen Häresiologen) besonders abgaben, kennen die Therapeuten weder dem Namen noch der Sache nach.

Ueber den Ursprung und das Wesen der Secte, welche sie meist blos nach ihrer äussern Seite beschreibt, gewährt uns D. V. C. keinen Aufschluss. Soviel jedoch geht bis zur Evidenz aus ihrer Schilderung hervor, dass der Therapeutismus weder durch den Essenismus, noch durch den Neupythagoreïsmus in's Leben gerufen worden sein kann, da er mit diesen letzteren meist nur einige zufällige und unwesentliche Analogien gemein hat, im allem übrigen aber selbständig dasteht. Der alexandrinischen Philosophie kann, abgesehen von allen übrigen Gründen, schon desshalb der Therapeutismus seinen Ursprung nicht zu danken haben, weil sein Entstehen bereits eine weitverbreitete dualistisch-asketische Weltanschauung voraussetzt, die alexandrinische Philosophie aber, im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, kaum als Philosophie vorhanden war, und im Verlauf des ersten Jahrhunderts nachweisbar keine asketischen Tendenzen verfolgte, die zur Gründung einer so durchaus asketischen Secte wie der therapeutischen, hätte veranlassen können.

Ebenso wenig wie der Therapeutismus sich in der Geschichte der Zeit unterbringen lässt, in welche ihn D. V. C. versetzt, ebenso wenig lässt D. V. C. sich einreihen in die Zahl der Schriften Philo's, für dessen Werk sie doch gehalten sein will. Sie gibt sich aus als Fortsetzung von Q. o. p. l. Dieser Tractat jedoch ist rein philosophisch, während D. V. C. rein historisch ist. Q. o. p. l. bildete ferner mit

Quod omnis insipiens servus, ein in jeder Hinsicht streng abgeschlossenes Ganzes, dessen Einheit durch das Hinzuthun von D. V. C. in unbegreiflicher Weise zerstört worden wäre. D. V. C. steht ferner in allen Stücken in einem förmlichen Contrast zu Q. o. p. l. Doch nicht bloss zu Q. o. p. l., sondern zu sämmtlichen Schriften Philo's, und dies sowohl in litterarischer als in philosophischer Hinsicht. Eine ganze Reihe von Aeusserungen in D. V. C. finden nicht bloss keine Parallellen in den echten Schriften Philo's, sondern sind mit dessen ganzen Standpunkt unvereinbar. In demselben Maasse jedoch, in welchem D. V. C. von der philonischen Manier abweicht, nähert sie sich der christlichen Manier und dem christlichen Ideenkreis. Sowohl ihre ganze Technik als ihr Gebrauch einiger specifisch-christlichen Worte, weisen ihr eine viel spätere Abfassungszeit an, als das erste Jahrhundert.

Mit dieser Wahrnehmung trifft auf's beste zusammen die zuerst von Eusebius von Cäsarea aufgestellte Behauptung, dass D. V. C. die Lebensart der christlichen Asketen so genau als möglich beschreibe, und dass sie die kirchlichen Gebräuche enthalte, genau wie dieselben von jeher von den Christen allein, und zwar noch im vierten Jahrhundert beobachtet wurden. Und in der That, so wenig das Aufkommen von Sitten, Gebräuchen und Anschauungen, wie die in D. V. C. geschilderten, in vorchristlicher Zeit denkbar ist, so leicht fällt es deren Ursprung in christlicher Zeit nachzuweisen. Sieht man ab von einigen wenigen, den Therapeuten von D. V. C. beigelegten Gebräuchen und Ansichten, die weder jüdisch noch christlich sind, bei genauerer Betrachtung sich aber sämmtlich als vom Verfasser ersonnene Mittelglieder zwischen jüdischer und christlicher Praxis erweisen, so lassen sich zu allen therapeutischen Gebräuchen und Sitten, zahlreiche christliche Parallelen herbeibringen, welche, da es sich meist um Dinge handelt, die mit Recht für specifisch-christlich angesehen werden, das von Eusebius über die Religion der Therapeuten gefällte Urtheil hinlänglich erklären.

Wir haben es demnach in D. V. C. mit einer Tendenzschrift zu thun, welche, da sie eine weit ausgebildete und in zahlreichen Ländern verbreitete Askese sowie Zustände voraussetzt, genau wie dieselben nur im Christenthum des dritten Jahrhunderts vorhanden waren, kaum anders aufgefasst werden kann, als eine, etwa am Ende des dritten Jahrhunderts, unter dem Namen Philo's, zu Gunsten der christlichen Askese verfasste Apologie, als erstes Glied eines an derartigen Produkten überaus reichen Litteraturzweigs der alten Kirche.

EXCURS I.

(Zu Seite 148.)

Wenngleich in einem geistreichen Essay, dessen hohe Bedeutung für die Geschichte des Mönchthums selbst von denjenigen anerkannt worden ist, die gegen dessen positive Aufstellungen sich ablehnend verhalten haben, Weingarten: (Z. f. K. G. 1876, S. 1 ff.) das Unzuverlässige und Romanhafte der ältesten Geschichtsschreiber oder vielmehr Panegyriker des Mönchthums unwiderlegbar erwiesen hat, so dürfte dessen ohngeachtet den Andeutungen, welche diese letztern über den Ursprung des Mönchthums enthalten, doch immer noch mehr Wahrscheinlichkeit zukommen, als der Theorie, welche Weingarten an die Stelle der alten Ueberlieferung zu setzen versucht hat. Und dies zwar zum Theil aus Gründen, die am besten Hilgenfeld, Z. f. w. Theol. 1878, S. 143 ff., und Gass, Z. f. K. G. II, 254. ff., besonders aber Keim, Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878, S. 204 ff., formulirt haben, zum Theil aus Gründen, die um so mehr hier angedeutet werden mögen, als schon Delaunay, Moines et Sibylles, 1874, S. 17, zur Erklärung des Ursprungs des Therapeutismus, genau auf dieselbe Erscheinung aus dem Leben des alten Aegyptens hingewiesen hat, auf das Institut der reclusi im Serapeion, der ἐν κατοχῇ ὄντων ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ, von welchem seinerseits Weingarten das christliche Mönchthum ableitet. Es kommen vornehmlich folgende Punkte in Betracht: Weingarten's Theorie steht einigermassen und fällt mit der Behauptung, dass die reclusi «ihre Zelle nicht verlassen und mit der Aussenwelt nur durch

eine Art Luftloch, διὰ τοῦ θυριδίου, verkehren durften», S. 32, genau wie die «christlichen reclusi», S. 34. Diese Vorstellung von der Lebensweise der heidnischen reclusi im Serapeion kann sich allerdings, wenigstens scheinbar, auf einen Satz der uns erhaltenen Papyrus stützen, wo der reclusus Ptolemæus an den König Ptolemæus schreibt (s. Brunet de Presle, Mémoire sur le Sérapéum de Memphis, in Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, etc., T. II, Paris 1852, S. 567): «er habe durch das Fenster, διὰ τοῦ θυριδίου, zu ihm geredet, weil er nicht hinausgehen konnte». Weingarten scheint aus dieser Stelle zu schliessen, dass Ptolemæus und die anderen reclusi «in unverbrüchlicher Clausur in Zellen lebten», S. 31, «die sie nicht verlassen durften», S. 32, 34. Doch obiger unklare Satz des Papyrus lässt eine derartige Deutung nicht zu, sobald man ihn durch die anderen Aussagen desselben Ptolemæus zu erklären sucht. Nirgends spricht derselbe von einer Clausur in einer Zelle. Er sagt wohl zu verschiedenen Malen, er lebe ἐν κατοχῇ, aber er fügt stets hinzu entweder ἐν τῷ μεγάλῳ Σεραπιείῳ (Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres Bibliothèques, etc., T. XVIII, Paris 1865, p. 292, ebenso p. 297 u. ö.; oder p. 296, τὸ Ασταρτίδειον ἐν ᾧ κατέχομαι ἱερῷ u. s. w.). Er beschwert sich darüber, dass seine Feinde ihn berauben, καταφρονοῦντες ἐπι τῷ μὴ δύνασθαι με ἐξελθοντα ἐκ τοῦ ἱεροῦ, p. 381. Er übersendet dem König Grüsse, παρὰ Πτολεμαίου τοῦ Γλαυκίου Μακεδόνος τοῦ ἐν τῷ μαγάλῳ Σεραπιείῳ ἐν κατοχῇ ὄντος ἔτη δέκα οὔκ ἐξηλυθότος τὸ παστοφόριον ἐν ᾧ ἐνκέκλεισμαι ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, p. 292. Diese Stelle lässt an Karheit nichts zu wünschen übrig. Weingarten jedoch macht aus dem παστοφόριον eine «Kapelle» und scheint darin nur eine andere Bezeichnung für «Zelle» zu erblicken, S. 32. Gegen diese Auffassung spricht aber schon die Etymologie des Wortes παστοπφόριον, und es lässt sich dafür keine einzige Stelle aus den Papyrus anführen, in welchen stets παστοφόριον den Aufenthaltsort der Priesterschaft bezeichnet, worin auch Fremde, auf längere Zeit sogar, wohnen durften (Pap. Louv. 40; 41; 11; 49; 51; Pap. Brit. 19, u. s. w., s. G. Lumbroso, Recherches sur l'Economie politique de l'Egypte sous les Lagides, Turin 1870, p. 266).

Dass überhaupt das ἐν κατοχῇ im weitesten Sinne zu fassen sei, geht aus mehreren Stellen der Briefe des Ptolemæus hervor. So wenn er erzählt (s. Mémoire, p. 571), ἐπὶ τὸ θριοπόλιον τὸ ὑπάρχον ἐν τῷ αὐτῷ ἱερῷ, sei er von einem Gemüsehändler überfallen worden.

Entscheidend vollends gegen Weingartens System ist folgende Stelle, Extraits, p. 290. Ptolemæus berichtet, dass er im Tempelbezirk auf Leute gestossen sei die γνόντες δὲ ὅτι ἐν τῷ Σεραπιείῳ θεραπεύω, ἐρώτησαν με ἐν ποίῳ καταλύματι; ἐγὼ ἀπεκρίθην ἐν τῷ Προτάρχου καταλύματι τοῦ θύρου (sic). Diese Frage und diese Antwort setzen doch gewiss voraus, dass Ptolemäus sich nicht beständig in seiner Zelle befunden habe (oder in seiner Wohnung, denn κατάλυμα wird sonst in den Papyrus gebraucht s. Extraits, p. 290, um grössere Räumlichkeiten, z. B. die Herberge zu bezeichnen).

Es kann demnach keine Rede davon sein, dass die reclusi des Serapeions, ähnlich den späteren Mönchen, in unverbrüchlicher Clausur in Zellen gelebt hätten. Hiemit fällt aber einer der stärksten Anhaltspunkte der Theorie Weingartens.

Von einer kaum geringern Bedeutung jedoch ist ein zweiter Punkt, der bei dieser Theorie in Betracht kommt: nämlich die Motive, welche die reclusi zu ihrem Leben ἐν κατοχῇ bestimmten. Weingarten, S. 32, stellt die Behauptung auf: « Es ist die Hoffnung « rein » zu werden, in möglichst langem Dienst des Serapis, welche diese κάτοχοι in ihr lebendiges Grab führte. » Dass diese Hoffnung mitgewirkt haben mag, die reclusi in das Serapeion zu führen, soll nicht in Abrede gestellt werden, wohl aber dass dies der einzige Grund ihres Handelns gewesen sei, denn ausser der von Weingarten angeführten und dazu noch recht unbedeutenden Stelle, verlautet sonst in sämmtlichen Papyrushandschriften auch nicht das Geringste über dieses Streben nach « Reinheit ». Mit weit mehr Recht haben desshalb namentlich Reuvens, Lettres relatives aux monuments gréco-égyptiens, etc.; Lettres à M. Letronne, etc., Leide 1830, p. 85; C. Leemans, Papyri græci Musei antiquarii publici Lugduni Batavi, 1843, T. I, p. 8 sqq.; die Mémoires, p. 561 ss.; die Extraits, p. 265, etc., auf eine Reihe von Thatsachen hingewiesen, welche darthun, dass die reclusi priesterliche Funktionen ausgeübt haben.

Das Ausüben priesterlicher Funktionen, seitens der zwei reclusæ, der δίδυμαι, der Schützlinge des Ptolemæus, kann nicht in Abrede gestellt werden. Es heisst von ihnen, Pap. Brit. III, 16, ποιούμεναι μεγάλας λειτουργίας τῷ θεῷ; und Pap. Louvre, 22; 23; 26; 27; 28 λειτουργοῦσαι, etc. Für diesen ihren Dienst sollten die reclusæ seitens der Tempelverwaltung bezahlt werden (Mémoires, p. 562); dies geschah jedoch so unregelmässig, dass sie zu mehreren Malen im Begriff standen den Tempel zu verlassen, τῷ λειμῷ κινδυνεύομεν τὸ ἱερὸν ἐγλιπεῖν, Pap. Leyd. E. ap. Leemaus, p. 30, cf. Reuvens,

p. 88 s. Diesen priesterlichen Dienst der reclusæ nennt Ptolemæus (Extraits, p. 283) θεραπεία τοῦ Σεράπιος.

Nicht anders bezeichnet derselbe Ptolemæus seine eigenen Funktionen im Serapeion, er nennt sie ein θεραπεύειν. Extraits, 290, sagt er von sich, ὅτι ἐν τῷ Σεραπιείῳ θεραπεύω. Dieses θεραπεύειν dürfte wohl hier in demselben Sinne, wie die θεραπεία der reclusæ, von der Ausübung priesterlicher Funktionen zu verstehen sein. Welcher Funktionen aber?

Brunet de Presle hat gezeigt, Mémoire, p. 565 s., dass mit dem Cultus des Serapis, Traumdeuterei verbunden war; ferner dass in der uns aufbewahrten Liste der Beamten des Serapeions Traumdeuter aufgezählt werden, Extraits, p. 334; und endlich, dass Ptolemæus grosses Gewicht auf Träume legte und dieselben aufzeichnete, cf. Reuvens, p. 109; Leemaus, p. 118.

Wie dem nun auch sein mag, ob Ptolemäus ein Traumdeuter gewesen oder nicht, jedenfalls «d i e n t e» er im Serapeion, und wie er, so «d i e n t e n» auch die anderen reclusi. Dieselben waren übrigens wenig zahlreich. — Lumbroso, p. 267, cf. Leemaus, p. 15, zählt deren nur sieben auf, und man bemerke, dass das Serapeion bei Memphis der bedeutendste unter den Tempeln des Serapis war (Mémoire, p. 557 ss.). Zu dieser geringen Zahl von reclusi würde vortrefflich die Aeusserung des Ptolemæus stimmen, dass ein einzelner Mensch einen Theil des Tempelschatzes πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἐνκατόχων παραθήκας προσεσκύλησεν.

So unvollständig diese Bemerkungen auch sein mögen, so dürften sie dennoch erwiesen haben, dass die reclusi des Serapeions mit den späteren christlichen Mönchen wenig gemein hatten, und dass namentlich von den zwei Punkten, auf welchen die Theorie Weingartens vornehmlich ruht, in den Papyrushandschriften, (unserer einzigen Quelle für die Geschichte der κάτοχοι des Serapis), nichts zu finden sei. Uebrigens muss jeder Versuch, der wie der Weingartens, das christliche Mönchthum ausschliesslich von einem heidnischen Vorbild abzuleiten bestrebt ist, zum voraus als ein verunglückter gelten (Keim, Aus dem Urchristenthum, S. 220). Denn das Mönchthum, so fremdartig und unchristlich es auch auf den ersten Anblick scheinen mag, steht doch factisch — und hierin wird die katholische Geschichtschreibung gegenüber der protestantischen im Recht bleiben — genau auf derselben Linie, wie eine ganze Reihe anderer Erscheinungen auf dem Gebiet des christlichen Lebens, die alle aus ein und derselben Ursache, aus ein und demselben Princip erklärt werden müssen. — Der altchristliche Rigorismus, der Montanismus, die Askese, das Mönchthum, u. s. w., in der alt-

christlichen Zeit; Erscheinungen im Mittelalter, wie die der Humiliaten, der Beghinen und Begharden, der Tertiarer, der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens, u. s. w.; der Anabaptismus, der Pietismus, die Brüdergemeinden, u. s. w., in der neuern Zeit, dies alles sind ernstlich gemeinte Versuche, die evangelischen Ideale im Leben zu verwirklichen, nach deren jedesmaligen, durch die Zeit und eine Reihe von Faktoren bedingten Auffassung; es sind verschiedenartige Kundgebungen desselben einen Geistes.

EXCURS II.

(zu Seite 193).

Nur wenn man dem doppelseitigen Charakter von D. V. C. Rechnung trägt, wird man auch den, im Laufe der Zeiten über die Therapeuten aufgestellten Theorien gerecht werden können, da die zwei Haupterklärungen, die man von ihnen gegeben: die Therapeuten seien Christen gewesen — die Therapeuten seien Juden gewesen — sich ja beide aus D. V. C. erweisen lassen, und zwar so, dass bei der ersten Erklärung das Hauptgewicht einseitig auf die Schilderung von D. V. C. (auf die Uebereinstimmung der therapeutischen Gebräuche und Sitten mit den christlichen) gelegt wird, bei der zweiten hingegen nicht minder einseitig auf die äusseren Verhältnisse (auf die Unmöglichkeit, dass bereits in der apostolischen Zeit es mönchsartige Asketen gegeben habe).

Die Hauptmomente dieser Geschichte, die durch ihren Gesammtverlauf ebenfalls zur Annahme drängt, dass bloss in der Synthese zweier, in der Kritik von D. V. C. einseitig betonter Momente, die Lösung des in D. V. C. gestellten Problems gefunden werden könne, sind kurz folgende:

Eusebius, ausgehend von der Identität der von D. V. C. den Therapeuten beigelegten Sitten und Gebräuche mit denjenigen der Asketen und der Kirche seiner Zeit, hatte die Therapeuten, Hist. Eccles., II, 17, für christliche Asketen erklärt. Aehnlich urtheilte Epiphanius, Hær., 29, der dazu noch den Therapeuten das Zeugniss ausstellte, dass sie «fromme Leute» gewesen wären, sei's, dass er hierin dem Eusebius gefolgt, oder (was bei den zahlreichen Abweichungen seiner Notiz von der eusebianischen nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist) dass er

einem, für die Therapeuten noch viel günstiger gestimmten Schriftsteller Glauben geschenkt hat. Hieronymus, trotzdem er jede Berührung Philo's mit dem Christenthum rundweg in Abrede stellte, erklärte dennoch auf's bestimmteste, dass die Therapeuten gelebt hatten, quales nunc monachi esse nituntur et cupiunt, dass aber Philo quasi in laudem gentis suæ librum super eorum conversatione scripsit (Catal., c. 8, cf. 11). Der Deutung gegenüber, welche Eusebius und Hieronymus von D. V. C. gegeben hatten, verhielten sich die anderen Kirchenväter meist rein receptiv. So u. A. Cassian, De cœnob. inst., II, 5; Collat., XVIII, 5; Sokrates, Hist. Eccles.; Sozomenus, Hist. Eccles., I, 12, u. a. m. Pseudodionysius liess fünf Briefe an die Therapeuten Cajus und Demophilus gerichtet sein, und erklärte, De Hierarch. Eccles., c. 6, dass gleich zu Anbeginn θεραπευτὴσ und Μοναχός Synonyme gewesen seien, — was in der That die Meinung seiner Zeit war, da man ganz unbefangen in officiellen Urkunden das ἀσκήτικος βίος durch Vita therapeutica übersetzt (Montfaucon, p. 82). Ein einziger leichter Zweifel an der Richtigkeit der traditionellen Deutung von D. V. C. wurde laut im Alterthum, aber Photius, Cod. 103, 104, wusste seine Bedenken derart einzurichten, dass er bis auf die neueste Zeit unter den Vertretern der kirchlichen Ansicht über D. V. C. konnte angeführt werden. Im Mittelalter fand D. V. C. nur wenige, und dazu noch unfreiwillige Leser in den Mönchen, welche die philonischen Schriften abzuschreiben bekamen (einige Scholien zu D. V. C. bei Fabricius, Biblioth. græc., III, 112; Delaunay, 26), aber der Therapeuten, als der ersten Mönche geschah verhältnissmässig oft Erwähnung (s. Namen und Stellen z. B. bei Daniel a Virgine Maria, Speculum Carmelitanum, Antverpiæ 1680, II, 135 sqq.). Desshalb mussten sie schon bei Thomas Waldensis, Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiæ catholicæ, 3. Aufl., Venetiis 1571, p. 423 sqq., dazu dienen, den mönchsfeindlichen Witcleff der crassesten Unwissenheit zu überführen, und ihm beweisen, dass non fuerunt multi centeni anni post ascensionem Christi antequam beatus Marcus fundavit religionem istam præcelsam.

Doch erst im Reformationszeitalter wurden die Therapeuten in die grösseren theologischen Händel hineingezogen. Den protestantischen Schriftstellern, die dem Mönchthum meist nur desshalb einen spätern Ursprung anzuweisen suchten, um es als unchristlich verwerfen zu können, wurden die Therapeuten von sämmtlichen katholischen Gelehrten entgegengehalten, und als die ersten Mönche apostolischer Einsetzung gepriesen. Die Gründe, welche

gegen diese Ansicht die Magdeburger Centurien anführten, sind äusserst schwach, sollten jedoch nur darthun, dass was von den Therapeuten berichtet wird, magis verisimile auf die Essener zu beziehen sei. Nondum enim Christiani talia exercitia habuerunt. Eine viel entschiedenere Sprache führte Carion in seiner Chronik. Er vergleicht Therapeuten und Essener mit den Anabaptisten, Communisten, und schilt ihre Institute als die eines dummen, abgeschmackten, abergläubischen Mönchthums. In ähnlicher Weise suchte Hospinian, De Monachis, Tiguri 1609, p. 8 sqq., p. 29, die Therapeuten für die katholische Geschichtsconstruction dadurch unbrauchbar zu machen, dass er ihnen zahlreiche Ketzereien nachwies, ein Verfahren, das in seinen Augen um so nothwendiger sein mochte, als er anerkennen musste, dass gewisse christliche Elemente in D. V. C. vorhanden sind, die jedoch, so tröstet er sich, S. 7, erst nachträglich, durch irgend welchen Vorläufer der jesuitischen Geschichtsverfälscher, in den Text von D. V. C. hineingekommen sein könnten.

Leichtes Spiel in der Abweisung derartiger Angriffe hatten die katholischen Schriftsteller, die in den Therapeuten das Mönchthum und in zweiter Linie die Kirchenväter vertheidigten. So Galenus in seinen 500seitigen, fast ganz in die Geschichte von D. V. C. gehörenden Origines monasticæ, Dilingæ, 1563, der stolz auf seine Kenntnisse in der griechischen Sprache, mit einer erstaunlichen Geduld die Zeugnisse der Kirchenväter über die Therapeuten gesammelt hat, um die «verteufelten Abtrünnigen», S. 13, durch die Masse seiner Beweise zu erdrücken. Etwas kürzer wusste sich G. Eisengreinius, Centenarii XVI, Ingolstadii 1566, zu fassen, der, wie dies bereits Galenus gethan, auch die Essener gegen die protestantischen «Schmähungen» in Schutz nahm, sie für Christen erklärte, und beide Secten, die er mit Lob überhäufte, der Christenheit und namentlich den Novatoren als Muster hinstellte: O hæretice, qui tantopere christianam liber: tatem extollis, nota hic modum quo eam assequi possis, p. 85. Canisius, De Verbi Dei Corruptelis, Ingolstadii 1583, kann nicht genug Worte finden, um die petulantia et in judicando temeritas Centuriatorum, I, 160, jener vani et impudentes zu beklagen, mit welcher sie negare student ad Christianos illud Philonis testimonium pertinere. Er weiss sich ihr Verfahren nur dadurch zu erklären, dass eben hæreticorum est proprium odisse magis quam amare et colere castitatem, II, 204; doch tröstet er sich damit, dass quod ad monasticum institutum pertinet antiquius est illud et probatius quam ut istos Momos reformidet, I, 26. R. Hall, De

Proprietate et Vestiario monachorum, Duaci 1585, zog die christlichen Essener und Therapeuten nur in sofern in den Bereich seiner Darstellung, als sie gelebt hatten gemäss seinem Wahlspruch «Pestis omnium monachorum proprietas», und er sie desshalb den Mönchen seiner Zeit als Vorbilder recommandiren konnte.

Besonnener benahmen sich Baronius und Bellarmin, die sich namentlich davor hüteten, die kirchliche Ueberlieferung dadurch zu gefährden, dass sie die Sache der Therapeuten mit derjenigen der Essener identificirten.

Irgend ein wissenschaftliches Ergebniss wurde in diesem Streite nicht gewonnen. Weiter gefördert wurde erst die Frage durch die Controverse zwischen Serarius, der die kirchliche Ansicht über die Therapeuten mit Geschick und Gelehrsamkeit in seinem Trihæresium vertheidigte, und Scaliger, der in seinen Elenchus (sämmtliche Streitschriften bei Triglandius, Syntagma, Delphis 1703), zum ersten Male mit wissenschaftlichen Gründen, die Unhaltbarkeit der Eusebianischen Deutung von D. V. C. nachwies, allerdings in einer leidenschaftlichen Weise, indem er sie ein delirium fanaticum et impudentissimum mendacium nannte, und in den Therapeuten nur eine abergläubische, gottlose, dem Christenthum feindliche Secte erblicken wollte. Scaliger's Urtheil schlossen sich an Blondel, Des Sibylles, Charenton 1649, der S. 26 schon desshalb keine Asketen, wie die Therapeuten, im apostolischen Zeitalter dulden mochte, weil sie directement contre le commandement de Sainct Paul, 1 Cor., VII, 12, gehandelt haben würden; ferner Daillé, De jejuniis, Daventriæ 1654, der p. 247 die therapeutischen Riten als quæ sunt inepta charakterisirte, und dem zum Verzweifeln bringenden Starrsinn der Katholiken ihr Festhalten an der kirchlichen Ueberlieferung zuschrieb. Weniger schroff urtheilte Etienne Le Moyne, Varia Sacra, Lugd. Batav. 1685, der die Christen, II, p. 1097, den Therapeuten wenigstens ihre Gesangsweise entlehnt haben liess.

Eifrige Vertheidiger fand jedoch noch in diesem Zeitraum die kirchliche Ueberlieferung, zuerst bei den so oft mit den Katholiken Hand in Hand gehenden Anglicanern. So war Bischof Beverigius, Codex Canonum, Londini 1678, p. 371, glücklich einen Bischof, selbst bei Asketen des apostolischen Zeitalters wiederzufinden. Thomas Bruno that die Identität der Therapeuten und Mönche dar, in Dissertatio de Therapeutis, Londini 1694, welche nichts neues bietet als die Bestimmung der Psalmen, welche die Therapeuten mit Vorliebe sangen, p. 197, was jedoch nicht ver-

hinderte, dass seine Abhandlung als ein Meisterwerk gepriesen wurde von ihrem Herausgeber und von Vossius, Variarum observationum liber, Londini 1685, p. 46, welcher die « Ergebnisse » Bruno's noch einmal paraphrasirte. Unter den Katholiken, welche sich um dieselbe Zeit in der Vertheidigung des Christenthums und der Orthodoxie der Therapeuten besonders hervorthaten, können angeführt werden der phantastische Capuciner Boulduc, De ecclesia ante legem, Lugduni 1626, der nicht bloss Therapeuten und Essener für Christen hielt, sondern bereits sich zu erklären erkühnte: quod Christus et Joannes Baptista Essenorum vitam utcumque tenuerint, p. 81, ein Gedanke, den Boulduc wohl zuerst ausgesprochen; ferner gehören hieher Nebridius a Mündelheim, Antiquariun monasticum, Viennæ 1650; Bivarius, De Veteri Monachatu, Lugdini 1662, der aus D. V. C. die erste Mönchsregel construirte, I, 158. In gleicher Weise verwerthete Alteserra die Angabe von D. V. C. in seinem Asceticon, Parisiis 1674. Ebenso nahmen sich der kirchlichen Ueberlieferung an, der mild denkende Godeau, der freisinnige Fleury, und der gelehrte Tillemont. Die ersten katholischen Schriftsteller, welche sie verwarfen, waren: Cotelier, Eccles. gr. Monumenta, I, 759; Valesius, in Eusebii Eccles. Hist., II, 34; (Bulteau,) Hist. de l'Ordre monastique, Paris 1687, p. 11; Pagi, Kritik von Baronius.

Doch lebte die kirchliche Ueberlieferung noch in zahlreichen Kreisen. Zunächst fand sie lärmhafte, fanatische, aber ungeschickte Vertheidiger in den Carmelitermönchen, die im siebenzehnten Jahrhundert einen unglaublichen Eifer und eine stupende Gelehrsamkeit an den Tag legten, um die Stiftung ihres Ordens auf Elias und, wo möglich, noch viel höher hinauf zu rücken. Da zwischen Elias und den ersten Mönchen Mittelglieder nachgewiesen werden mussten, so konnten die Carmeliter nicht anstehen die Essener und Therapeuten mit in den Bereich ihrer Geschichtsconstruction zu ziehen. Mit einer Unmasse von Citaten und Argumenten wird die Zugehörigkeit der Essener und Therapeuten zum carmelitischen Orden dargethan, u. A. von Lezana, Annales, Romæ 1645 sqq., von Philippus, Historia carmelitani ordinis, Lugduni 1656, welche jedoch an Albernheit Mathias de Saint Jean, Hist. panégyrique de l'Ordre de Notre-Dame, Paris 1658, und an carmelitischer Gelehrsamkeit Daniel, Speculum Carmelitanum, Antverpiæ 1680, weit übertrafen. Diesen Schriftstellern gilt es als eine ausgemachte Sache, dass Elisabeth, Johannes d. T., Maria, Essener, d. h. Carmeliter waren (Mathias, I, 500 sqq.), dass die ersten Verkündiger

des Christenthums aus essenischen Kreisen hervorgingen (Lezana, III, 126 sq.), dass viele christliche Gebräuche einen essenisch-therapeutischen Ursprung haben (ib., II, 38 sqq.). Der « grosse Philipp » verstieg sich sogar zu dem kühnen Satze, der mit grossem Beifall aufgenommen wurde : dass Christus eminentissimo modo . . . ein Carmelitermönch gewesen sei, p. 181. Die beste, weil unabsichtliche Carricatur dieser carmelitischen Albernheit, gibt das 1751 in Berlin erschienene, siebenbändige anonyme Werk, Ordres monastiques, das an Blödsinn und Verrücktheit alle Leistungen der Carmeliter himmelweit überbietet. Die carmelitischen Prätentionen erregten im Publikum ein grosses Aufsehn (s. Nouvelles de la République des Lettres, Amsterdam 1703, p. 471 ss.; Mémoires pour l'histoire des Sciences, Trévoux May 1704, p. 844, u. s. w.); aus ihnen erklären sich zum Theil die bei den Freigeistern beliebte Ableitung des Christenthums vom Essenismus (s. v. Wegnern, Zeitsch. f. hist. Theol., 1841, 2, S. 1 ff.; Hase, Gesch. Jesu, Leipz. 1876, S. 133, 136, 149, 171, 202).

Gegen die carmelitische Annexionssucht erhoben sich zahlreiche Jesuiten. Doch noch galt der Glaube an das Christenthum der Therapeuten für so officiell, dass selbst ein Papebroch, Act. Sanct. Maii, 1680, Parergon, II, § 19 (cf. Reponsio D. Papebrochii, Antverpiæ 1696, II, 277 sqq.), ihn nicht in Zweifel zu ziehen wagte, und sich begnügen musste, die Essener den Carmelitern und dem Christenthum abzusprechen. Diesen unverzeihlichen Frevel wirft ihm in zürnender Sprache Sebastian a. S. Paulo, Exhibitio Errorum quos P. D. Papebrochius commisit, Coloniæ 1693, vor (bes. S. 375), in einem Buch das bekanntlich zum grossen Theil die Verdammung und Verbrennung von vierzehn Bänden der Act. Sanct. seitens der spanischen Inquisition im Jahre 1695 erwirkte.

Die carmelitischen Streitigkeiten mochten die kirchliche Ueberlieferung in Betreff der Therapeuten vielfach erschüttert haben. Desshalb glaubte B. de Montfaucon der Kirche einen Dienst zu erweisen, indem er das Christenthum der Therapeuten auf eine rein wissenschaftliche Weise zu begründen suchte. Sein hier oft angeführtes Buch gehört zu dem Besten, was über D. V. C. geschrieben worden ist. Natürlich konnte er, trotz seiner Gelehrsamkeit, das Unmögliche nicht erweisen. Das ganze Problem in seiner traditionellen Formulirung war ja falsch gestellt. Sein gelehrter Gegner Bouhier (nicht Bauthier, wie ihn Grätz, Gesch. der Juden, Leipz., 1863, III, 466, nennt,

s. Didot, Nouvelle Biographie générale, Paris 1862, VI, 911; Barbier, Dict. des ouvrages anon., Paris 1874, II, 1286), hatte desshalb leichtes Spiel, die Unhaltbarkeit des Systems Montfaucon's nachzuweisen, in Lettres pour et contre, Paris 1712, doch that er selbst einen sonderbaren Fehlgriff, indem er die Therapeuten zu Pharisäern machte, p. 69, 129, 325. Andere, weit wichtigere Fragen, welche die Zeit bewegten, zogen nach und nach die Aufmerksamkeit von den Therapeuten ab, doch hat sich die kirchliche Deutung von D. V. C. bis auf die Gegenwart erhalten, wie dies ersichtlich wird aus: Binterim, Denkwürdigkeiten, III, 408; Migne, Dict. d'Ascétisme, Paris 1853, I, 43, 1038, II, 804, 1468; Ch. Lenormant, Divinité du Christianisme, Paris 1869, p. 83 ss.; Martigny, Dict. des antiq. chrétiennes, Paris 1865, p. 52, u. A. m.

Wie die zuerst im sechzehnten Jahrhundert aufgekommene Theorie, welche die Therapeuten als eine rein jüdische Secte auffasst, allmälig zu drei verschiedenen Systemen (zur Erklärung des Therapeutismus aus dem Essenismus — aus dem jüdischen Alexandrinismus — aus dem Neupythagoreismus) geführt hat, ist bereits früher gezeigt worden; ebenso wie mit Anlehnung an Eusebius, Grätz (Jost), wie mit Hieronymus zusammentreffend, Nicolas (Derenbourg, Kuenen, Renan) die philonische Abfassung von D. V. C. bestritten haben, im Einzelnen vielfach von einander abweichend, doch darin übereinstimmend, dass D. V. C. nicht von Philo herrühren könne, dass sie als Tendenzschrift aufzufassen und einem spätern Jahrhundert zuzuweisen sei.

INHALT.

Seite.

Einleitung 3

I. Der Inhalt von De Vita Contemplativa. Die Therapeuten. 11

II. Drei Erklärungsversuche 32

III. Grund und Bedeutung des von den alten Schriftstellern bis auf Eusebius von Cæsarea über die Therapeuten beobachteten Schweigens 76

IV. De Vita Contemplativa im Verhältniss zu Philo's Schriften und Philosophie 85

V. Die Stellung der Therapeuten in der Geschichte der Askese 123

Schluss 195

I. Excurs (zu Seite 148). Ueber die Ableitung des Therapeutismus und des Mönchthums von dem Institut der Serapisdiener ἐν κατοχῇ. 199

II. Excurs (zu Seite 193). Abriss einer Geschichte der über De Vita Contemplativa geführten Verhandlungen. 204

Strassburg, Universitäts-Buchdruckerei von J. H. Ed. Heitz.

BM175 .T3L9
Die Therapeuten und ihre Stellung in der
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00054 7580